

Andreas Andersson

Förändrade perspektiv

Omsorg som formande praktik för män i församlingar

Andreas Andersson, 39227

Pro gradu-avhandling i systematisk teologi

Handledare: Laura Hellsten

Fakulteten för humaniora, psykologi och teologi

Åbo Akademi

2019

ÅBO AKADEMI – FAKULTETEN FÖR HUMANIORA, PSYKOLOGI OCH TEOLOGI

Abstrakt för avhandling pro gradu

Ämne: Systematisk teologi	
Författare: Andreas Andersson	
Arbetets titel: Förändrade perspektiv: Omsorg som formande praktik för män i församlingar	
Handledare: Laura Hellsten	
<p>Abstrakt:</p> <p>Med en kombinerad metod av grundad teori och hermeneutisk läsning undersöker denna avhandling frågor om frivilligverksamhet och omsorg som formande praktiker. Den utgår från frågorna ”hur kan delaktighet i en församling utveckla ett omsorgstänkande?” och ”på vilka sätt kan omsorg fungera som en feministisk formande praktik för män?” Metoden grundad teori tillämpas genom kvalitativa intervjuer med tre män som är aktiva i frivilligverksamhet. Temana omsorg, formning, feminism, maskulinitet, rättvisa och teologen Miroslav Volfs syn på identitet, exklusion, den Andre och dubbelseende presenteras och diskuteras tvärvetenskapligt utgående teologiska, filosofiska och etiska källor. I diskussionen får horisonter från såväl texttolkningen som tolkningen av intervjumaterialet mötas i en horisontsammansmältning. Avhandlingen avslutas med reflektioner kring vad studiens resultat kan innebära för kyrkan och teologin.</p> <p>I intervjuanalysen visar avhandlingen både likheter och olikheter i de tre intervjupersonernas tankar och erfarenheter. Något som visar sig vara viktigt för att männen har kommit med i församlingen och också blivit engagerade i frivilligverksamheten är relationer, förebilder och handledning. Relationerna har också en stor betydelse i hur två av intervjupersonerna tänker om omsorg.</p> <p>Genom att diskutera omsorgsetiska syner och Miroslav Volfs begrepp dubbelseende väljer avhandlingen att förstå omsorgstänkande som viljan och förmågan att bland annat vara relationell och upprätta brutna relationer till både medmänniskor och skapelsen, att vara sårbar, att ta avstånd från sina egna intressen, och att ta hand om andra. Lyhördhet och uppmärksamt lyssnande är konkreta exempel på handlingar som avhandlingen föreslår att kan ha format intervjupersonernas omsorgstänkande. I teoridiskussionen stiger också tjänande, tillbedjan och tillämpning av tanken om dubbelseende fram som möjliga svar på första forskningsfrågan.</p> <p>Avhandlingen visar att omsorg kan ses som feministiska formande praktiker genom att diskutera en uppfattning om omsorgen som har beröringspunkter med en socialkonstruktivistisk syn på feminism. Denna slutsats utgår från möjligheterna att se omsorg som handlingar som kan lära en människa att tänka, handla och bemöta människor på nya sätt som utmanar patriarkala maktstrukturer. Sådana handlingar kan ses som feministiska i sin essens. Denna syn som härstammar i en tolkning av feministteoretikern bell hooks och innefattar möjligheter för också mäns praktiker att vara feministiska.</p>	
Nyckelord: Teologi, kyrka, församling, frivilligverksamhet, omsorg, andlig formning, män, maskulinitet, feminism, relationer, etik, Miroslav Volf, bell hooks	
Datum: 3.3.2019	Sidantal: 103
Abstraktet godkänt som mognadsprov:	

Innehållsförteckning

1 Inledning	3
1.1 Bakgrund	3
1.2 Syfte och frågeställning	5
1.3 Material och metod	7
1.3.1 Material	7
1.3.2 Metod	8
1.4 Centrala begrepp	13
1.5 Tidigare forskning	15
1.6 Disposition	19
1.7 Forskningsetik	20
2 Intervjuanalys	22
2.1 Urval och genomförande	22
2.2 Analys	24
2.2.1 Bakgrund och vägen till församlingen	24
2.2.2 Att få uppgifter i församlingen	26
2.2.3 Omsorg	28
2.2.4 Tjänande	29
2.2.5 Dygder och självreflektion	29
2.2.6 Att utvecklas och förändras som person	30
2.2.7 Utmaningar	33
2.2.8 Mentorer, handledare, förebilder	33
2.2.9 Församlingen som en plats där män kan formas	34

3 Teoretisk litteraturdiskussion	37
3.1 Omsorg	37
3.1.1 Diskussion om omsorg	44
3.2 Rättvisa	47
3.2.1 Diskussion om rättvisa	49
3.3 Formning	51
3.3.1 Diskussion om formning	58
3.4 Maskulinitet	60
3.4.1 Jesu sårbarhet som sann mänsklighet	65
3.4.2 Diskussion om maskuliniteter	67
3.5 Feminism	69
3.5.1 Diskussion om feminism	75
3.6 Miroslav Volf om identitet, exklusion, den Andre och dubbelseende	77
3.6.1 Diskussion om Volf	83
4 Avslutning, visionerande reflektioner och sammanfattning	85
4.1 Visioner om omsorgsetik i kyrkan som politisk teologi	89
4.2 Feministiska visioner och utmaningar	89
4.3 Visioner för församlingar och frivilligverksamhet	90
4.4 Möjligheter för fortsatt forskning	92
4.5 Sammanfattning	93
Källor	96

1 Inledning

1.1 Bakgrund

Genusvetenskapen, och de senaste åren också tidningsrubrikerna och det vardagliga samtalet, sänder tydliga signaler om att det finns maskuliniteter¹ som har negativa eller destruktiva uttrycksformer. I Sverige spred sig hashtaggen #prataomdet 2010 efter att kvinnor började uppmärksamma sexuella övergrepp, vilket öppnade diskussionen om gränsdragningar.² Hösten 2017 öppnade hashtaggen #metoo upp för berättelser och vittnesmål om sexuella trakasserier mot kvinnor. Den började i den amerikanska filmbranschen och spred sig över hela världen.³ I Finland fick kampanjen en finlandssvensk version i #dammenbrister, som uppmärksammade sexuella trakasserier i Svenskfinland.⁴ Också i Evangelisk-lutherska kyrkan initierades en egen kampanj för att uppmuntra offer för sexuella trakasserier inom kyrkan att berätta om sina erfarenheter. Kampanjen var trespråkig och gick under hashtagarna #Totuusvapauttaa, #Sanningenbefriar och #Duohtavuohtadahkáfriidjan.⁵ I programmet *Filosofiska rummet* i Sveriges Radio P1 den 8 oktober 2017 inleder programledaren Lars Mogensen med följande konstaterande:

Som man är det dystert att ta del av rapporteringen i media. Det är män som våldtar, misshandlar, kör för fort, äger bensinlukande stadsjeepar. Det är män som äter för mycket kött, super, tar livet av sig och kastar sina döttrar från balkongen. Det är också främst män som är pedofiler, som vådaskjuter sig på fyllan, som blir självmordsbombare och extremister. Det är män som har högst lön men sämst betyg. Och det är män som utestänger kvinnor från toppjobb och styrelseuppdrag. Och trots alla jämställdhetskampanjer tillbringar män fortfarande mindre tid tillsammans med sina barn än vad kvinnor gör, även i Sverige – världens kanske mest jämställda land. Det är dessutom till stor del män som röstar rasistiskt, som tvingar sina barn att klä sig religiöst. Näthat och näthot, det är en manlig specialitet. Det är fulla män i halsduk som slår andra män på käften förutsatt att den andre mannen hejar på fel fotbollslag. Och det är, typiskt

¹ Begreppet behandlas i Centrala begrepp och i teordiskussionen.

² Fagerlind 20.12.2010. Internetkälla.

³ Levine 2018, 21.

⁴ Se till exempel boken *Dammen brister* (2018).

⁵ Totuusvapauttaa, besökt 12.2.2019. Internetkälla.

nog, män som är kulturmän. Så kan vi väl inte ha det? Ska vi skämmas över manligheten? Eller är detta en nidbild?⁶

Dessa är frågor som jag ställt mig själv. Statistikcentralens publikation *Sukupuolten tasa-arvo Suomessa 2018* visar att statistiken över verkligheten i Finland ur jämställdhetssynvinkel är dystur. I brottsfall (inklusive trafikbrott där rusmedel är inblandade) var år 2017 82,3 % av de misstänkta män, i trafikbrott som inte involverar rusmedel var 72,4 % män. Mörkast ur genusperspektiv är statistiken för sexualbrott där 98,5 % av de brottsmisstänkta var män 2017.⁷ Även på andra punkter bekräftar statistiken Mogensens påståenden.

Samtidigt menar somliga filosofer, genusvetare och etiker att män i mycket mindre grad än kvinnor har ett omsorgstänkande, och att detta kan vara kopplat till problematiken. Omsorgstänkande kan beskrivas som empati och som förmåga och vilja att se till andras behov före sina egna. Men det finns även de som anser att män kan lära sig dessa egenskaper. Inom teologin finns det gott om resurser när det gäller formning⁸. Dessa teologier om formning verkar inte anse att män har på något vis begränsade förutsättningar för att formas till omsorgstänkande och omsorgsgivande. I sitt välkända tal om Människosonens dom i Matteusevangeliet 25:31–45 ställer Jesus rentav ett krav på omsorg om sin nästa. Men Jesus säger inte ”jag var hungrig och *en kvinna* gav mig att äta”, eller ”jag var hemlös och *en kvinna* tog hand om mig”. Han säger *ni*, och detta *ni* måste innebära såväl män som kvinnor. Detta kommer jag att utveckla i min teoridiskussion.

Jag upplever att det kristna kärnbudskapet innehåller ett hopp om möjligheten till personlig förvandling. Var och en kan bli en mer kärleksfull person. Det finns också i kyrkans vision en tro om att våra gemenskaper kan förvandlas. Detta hopp om förvandling av individer och gemenskaper är enligt mig en enorm resurs för den kristna kyrkan i arbetet för en helare värld. I lokalförsamlingen vägleder kyrkan människor och stödjer dem genom sin verksamhet och det gemensamma gudstjänstlivet till att

⁶ Sveriges Radio P1, 8.10.2017. Internetkälla.

⁷ Statistikcentralen 2018, 100. Publikation.

⁸ I kapitlet Centrala begrepp och i teoridiskussionen förtydligar jag vad jag menar då jag använder uttrycken formning eller att formas.

leva som Kristi lärjungar. I Evangelisk-lutherska kyrkans dokument *En mötande kyrka – riktlinjer för evangelisk-lutherska kyrkan i Finland fram till 2020* står att följande är kyrkans uppgift: ”Kyrkan kallar människor till gemenskap med Gud och uppmuntrar till omsorg om medmänniskorna och skapelsen.”⁹ Det är alltså helt centralt för kyrkan att uppmuntra till omsorg. Vidare står det om kyrkans budskap: ”Budskapet förändrar livet för både individer och samfund. Det frigör till att leva, vägleder mot bättring, väcker till ansvar och inverkar på många andra sätt för det personliga och gemensamma bästa.”¹⁰ I det uppfattar jag en tro på att det kristna budskapet kan förändra individer. Forma. Detta formande sker enligt *En mötande kyrka* också genom möten. Det står: ”Gud verkar genom möten. De skapar och upprätthåller människans förhållande till församlingen och formar individernas och samfundets liv på många sätt.”¹¹ Att Gud verkar genom möten som formar både individer och samhällen uppfattar jag som en relationell syn på hur möten formar människor, och på att det därtill är Gud som formar genom att verka genom möten. De här tolkningarna av kyrkans riktlinjer kommer indirekt att följa med genom hela avhandlingen och diskuteras och utmanas genom det empiriska materialet och teori.

Jag tror därför att det i församlingen finns kraft att stödja män till att bli ännu mer kärleksfulla och empatiska; omsorgstänkande och omsorgsgivande.

1.2 Syfte och frågeställning

Syftet med denna avhandling är att studera män som är aktiva i en församling, och om möjligt utveckla en egen teori. Detta sker genom en kvalitativ intervjustudie och hermeneutisk läsning. I teoridiskussionen som följer på den empiriska analysen kommer jag även att diskutera teorier om maskulinitet, feministisk etik och deltagande i församlingsarbete som övning i omsorg.¹² Jag är särskilt nyfiken på att se ifall det är möjligt att församlingsaktivitet kan vara formande för en mans maskulinitet, mot en

⁹ Kyrkostyrelsen 2014, 15. Publikation.

¹⁰ Kyrkostyrelsen 2014, 19. Publikation.

¹¹ Kyrkostyrelsen 2014, 21. Publikation.

¹² Begreppen maskulinitet, feminism och feministisk etik samt omsorg behandlas närmare i teoridiskussionen. Med övning förstår jag en praktik som kan forma en person.

maskulinitet med mer omsorgstänkande och omsorgsgivande. Enligt min tolkning av kyrkans riktlinjer i förra kapitlet finns denna möjlighet i kyrkans uppgift och budskap.

Det finns många intressanta frågor inom den valda tematiken, men på grund av det begränsade utrymmet har jag valt att fördjupa endast vissa. Jag har avgränsat de huvudsakliga forskningsfrågorna som denna avhandling ämnar undersöka till följande:

- Hur kan delaktighet i en församling utveckla ett omsorgstänkande¹³?
- På vilka sätt kan omsorg¹⁴ fungera som en feministisk¹⁵ formande praktik¹⁶ för män?

Förutom dessa finns det också ett antal andra frågor som tangeras. De är dock så stora frågor att jag inte kommer att sträva efter att ge uttömmande svar på dem. Dessa är:

- Kan män lära sig omsorg? Vilka utmaningar kan de uppleva?
- Hur skulle en teologi om omsorgstänkande kunna se ut?
- Hur blir män involverade i församlingen?¹⁷
- Vad är feminism och kan mäns formande praktiker vara feministiska?
- Är formande av personliga egenskaper något som sker aktivt och medvetet?

Som utgångsläge har jag en arbetshypotes. Mitt syfte är inte att deduktivt bekräfta eller förkasta den men det är utifrån den som hela detta arbete kom igång. Hypotesen är: Jag tror att engagemang i församlingens frivilligverksamhet kan fungera som en andligt formande praktik. Jag tror att framför allt handlingar av omsorg för en annan människa kan forma en persons tänkande så att hen lär sig att allt mer se utanför sitt eget perspektiv. Och jag tror att omsorgspraktiker kan vara feministiska. Med tanke på de rådande maskulinitetsnormer som finns i vårt samhälle tror jag att feministiska omsorgspraktiker för män skulle vara en verkligt viktig formande praktik som kyrkan kunde erbjuda förutsättningar för. Jag tror att förmågan att se utanför sitt eget

¹³ Begreppet behandlas närmare i teoridiskussionen.

¹⁴ För förklaringar av begreppet se Centrala begrepp och teoridiskussionen i kapitel 3.

¹⁵ I teorikapitlet diskuterar jag feminism. Jag förklarar ordet, redogör för olika betydelser och föreslår en feminism för män, som bejaktar maskuliniteter och förvandlingen av dessa.

¹⁶ Patrik Hagman skriver: "... vi [kan] tänka på bibelläsning, studier av traditionen, förnuftsmässigt reflekterande och strävan att erfara Gud (i bön, men också i umgänge med andra människor och hela skapelsen) som fyra *praktiker* som för oss till trons källa, Gud." Hagman 2018, 116.

¹⁷ Frågan behandlas till den grad som det går inom ramen för det empiriska materialet.

perspektiv är nödvändigt för att män och hela skapelsen ska bli mer av det som Gud har skapat dem till att vara.

För att undvika att styra intervjuernas gång har jag inte berättat denna arbetshypotes för intervjupersonerna förrän helt i slutet av intervjuerna. Laddade ord och akademisk jargong har jag även undvikit av samma skäl. Jag har varit medveten om att jag i en intervjusituation som forskare inte kan vara helt objektiv eller neutral, utan kan påverka situationen även omedvetet. Jag har hanterat denna konflikt genom att i slutet av intervjuerna presentera min arbetshypotes för de intervjuade och sedan föra ett samtal om deras tankar om den. I samtalen använde jag inte ordet feminism för att det inte ännu då var klart att ordet skulle ingå i hypotesen. I följande avsnitt beskriver jag mer ingående detta metodval.

1.3 Material och metod

1.3.1 Material

Denna avhandling kommer att utgå från såväl empiriskt som teoretiskt material. Det empiriska materialet består av tre kvalitativa intervjuer. Jag behandlar intervjupersonerna och genomförandet av intervjuerna mer ingående i kapitel 2. Inför och under genomförandet av intervjuerna följde jag god akademisk sed och forskningsetik, vilket jag redogör för i kapitel 1.7.

Det teoretiska materialet består av litteratur av teologer, psykologer, filosofer, samhällsvetare och genusvetare som behandlat i intervjuerna förekommande teman. En teolog som är viktig för min teoribildning är Miroslav Volf. Han är en ursprungligen kroatisk men numera i USA bosatt protestantisk teolog som skrivit om bland annat försoning och hur kristen tro kan präglade individens liv i samhället. Jag använder mig främst av boken *Exclusion and Embrace* (Volf, 2010). Jag använder mig även av åboteologen Patrik Hagmans bok *Om tron* (2018), som han själv beskriver som en dogmatik med ett trinitariskt upplägg. Hagmans ecklesiologi, pneumatologi och eskatologi tillför viktiga synpunkter till diskussionerna om maskulinitet och formande praktiker. Även filosofen Dallas Willards bok *Renovation of the Heart*

(2012) bidrar med tankar om andlig formning. För en viktig del av materialet och tankarna om maskulinitet står Victor J. Seidler, framför allt med boken *Transforming Masculinities* (2006). Teologen Sarah Coakley bidrar också till diskussionen om formning och maskulinitet med viktiga tankar om formning av könsidentiteter och om sårbarhet. Diskussionen om feminism utgår till stor del från böckerna *Feminism is For Everybody* (2000) av bell hooks¹⁸, *Feminism and Christian Ethics* (1996) av Susan Frank Parsons och *Kön, teologi och etik* (2011) av Maria Jansdotter Samuelsson, Johanna Gustafsson Lundberg och Annika Borg. Feministisk etik och därmed också diskussioner om omsorg utgår från flera texter i boken *Justice and Care* (1995) av Virginia Held (red.).

Bibelcitат är hämtade ur Bibel 2000.

1.3.2 Metod

Min metod är induktiv. Jag kommer att undersöka enskilda fall, och skapa visioner, men mitt syfte är inte att mina empiriska studier ska kunna säga något allmänt och övergripande. Jag utgår inte från något antagande som påvisas eller förkastas av empirin. Jag använder mig av en specifik kvalitativ forskningsmetod som kallas grundad teori (från engelskans *grounded theory*). Eftersom jag även utvecklar tankar ur teorilitteraturen kan man säga att grundad teori är kombinerad med hermeneutisk läsning. Renodlad grundad teori strävar efter att skapa nya teorier utgående från det empiriska materialet. I mitt fall är målet att med det empiriska materialet skapa nya horisonter för förståelse genom att fungera som inlägg i diskussionen med teoretiska källor. Det som jag kallat visioner uppstår ur dialogen mellan intervjumaterialet och de teoretiska diskussionerna.

Jag är i denna studie intresserad av att få djupare insyn i hur tre intervjupersoner tänker och hur deras berättelser och livshistorier sett ut. Därför har jag valt kvalitativa intervjuer som metod för att samla empiriskt material. Carl-Henric Grenholm bekräftar metodens lämplighet för detta syfte: ”Fördelen med intervjuer är att de ger oss en

¹⁸ bell hooks stavar själv sitt författarnamn med små begynnelsebokstäver.

möjlighet att nå djupare i förståelsen av forskningspersonernas uppfattningar. Vi kan följa upp de svar som ges på våra frågor så att respondenterna får möjlighet att utveckla och förtydliga sina åsikter och perspektiv.”¹⁹ Monica Dalen skriver i *Intervju som metod* (2007) att varje forskningsintervju behöver ha en intervjuguide. Den byggs upp av de viktigaste frågor och teman som forskaren vill ta upp.²⁰ Eftersom intervjuerna i denna studie är semi-strukturerade bestod min intervjuguide av ett antal frågor men dessa var öppna frågor för att uppmuntra intervjupersonerna att berätta själva. Jag kommer ännu att beskriva genomförandet av intervjuerna mer ingående i kapitel 2.

Grundad teori är en kvalitativ metod som i denna studie inverkar på intervjuanalysen samt hela avhandlingens disposition. Teorin utvecklades ursprungligen av Barney G. Glaser och Anselm L. Strauss, som 1967 publicerade boken *The Discovery of Grounded Theory*. Dalen beskriver kortfattat att grundad teori innebär att ”förankra teoriutveckling i konkret, empirisk forskningsverksamhet”²¹. Specifikt i kvalitativa intervjustudier innebär grundad teori att ”teori rörande det fenomen som studeras utgår från det insamlade intervjumaterialet.”²² Här går det att se två aningen skilda, men inte konfliktande, betydelser i grundad teori: 1. Teoriutvecklingen *förankras* i det empiriska materialet, och 2. Teori *utgår* från det empiriska materialet. Den första betydelsen kan man inte på förhand försäkra att studien kommer att få, eftersom det beror på analysens utfall. Däremot förefaller den andra betydelsen en självklar beskrivning av en kvalitativ studie; det som studeras bidrar med ny kunskap. Dalens redogörelse av grundad teori är dock mycket kortfattad, och därför något förenklad. En mer djupgående överblick över metoden samt olika tillämpningar av den ger Kathy Charmaz i kapitlet ”Grounded Theory Methods in Social Justice Research” i *The Sage Handbook of Qualitative Research (4th ed.)* (2011). Hennes målgrupp verkar vara sociologer och forskare som studerar social rättvisa och orättvisa, men det utesluter inte att även andra kan ha nytta av metoden. Min studie är teologisk men har nytta av en sociologisk infallsvinkel till den mån som den undersöker människors varande i samhället och relationer och samspel med andra människor.

¹⁹ Grenholm 2006, 142–143.

²⁰ Dalen 2007, 31.

²¹ Dalen 2007, 14

²² Dalen 2007, 14.

Grundad teori går ut på flexibla analytiska riktlinjer som ger forskare verktyg för att utveckla analyser och utvärdera på nytt vedertagna teorier. Enligt Charmaz går dessa riktlinjer tillbaka till metodens skapare Barney G. Glaser och Anselm L. Strauss, och hon skriver följande: ”These guidelines emphasize studying processes in the field setting(s), engaging in simultaneous data collection and analysis, adopting comparative methods, and checking and elaborating our tentative categories.”²³ Här kan vi då urskilja processer, datainsamling, dataanalys, komparativa metoder och kategorisering. Flera av dessa riktlinjer tar sig tydligast uttryck i en för metoden specifik kodningsprocess. Charmaz konstaterar ändå att grundad teori handlar om mer än en kodningsprocess, även om den är nog så viktig.²⁴

Kodningsprocessen innebar i mitt fall att analysera en intervju genom att notera händelser, känslor och erfarenheter. Processen började under intervjuerna, fortsatte under transkriberingen och slutfördes i en genomläsning. Jag följde Charmaz förslag på kodningsmetod genom att använda verb för att beskriva händelser, koda så gott som varje textrad och skriva koderna i marginalen.²⁵ En fortsatt genomläsning och kategorisering av koderna resulterade i ett antal kategorier som utgör underrubrikerna i kapitel 2.

Inom grundad teori finns det två kunskapsteoretiskt olika skolor; konstruktivistisk och objektivistisk grundad teori. Charmaz hänvisar till Glaser när hon skiljer mellan de två skolorna. Objektivistisk grundad teori innefattar en syn på kunskap som allmängiltig, vilket innebär en betoning av forskarens neutralitet och generaliseringar som är oberoende av kontext. Konstruktivistisk grundad teori skiljer sig på så vis att den innebär en syn på kunskap som kontextuell, och ser inte forskaren som neutral eller oberoende.²⁶ Metoden i denna avhandling sällar sig till den konstruktivistiska skolan inom grundad metod. Med kvalitativa intervjuer försöker jag studera ett fenomen inifrån (till den grad det är möjligt) och skapa data i interaktion med dem som deltar i studien, vilket konstruktivistiska grundade etiker enligt Charmaz strävar efter. Ytterligare strävar jag inte efter generaliserande allmängiltiga teorier, utan en

²³ Charmaz 2011, 360.

²⁴ Charmaz 2011, 363.

²⁵ Charmaz 211, 368-369.

²⁶ Charmaz 2011, 364.

fördjupad förståelse genom tolkningar, vilket Charmaz kallar ”interpretive understanding” och även tillskriver den konstruktivistiska skolan.²⁷

Det går att konstatera att Charmaz inte anser att vad som helst kan kallas grundad teori, tvärtom menar hon att många som säger sig använda grundad teori inte gör det. Hon menar att de egentligen gör en mer allmän kvalitativ forskning eftersom de missuppfattat vad grundad teori innebär.²⁸ Men det är inte ovanligt att forskare tillämpar grundad teori i forskning med kombinerade metoder. Därför vill jag uttrycka en medvetenhet om att denna avhandling inte uppfyller alla krav på en renodlad och stark grundad teori. Däremot vill jag påstå att jag har bekantat mig med och använt teorin så gott det gått inom ramarna för denna avhandling. Även om metoden inte fyller kriterierna för en renodlad grundad teori så är den en kombinerad metod där grundad teori har en stor inverkan. Detta syns särskilt genom att det är intervjuernas innehåll som fått styra dispositionen i kapitel 2 och valen av teman.

Kathy Charmaz skriver att Barney G. Glaser ursprungligen förespråkade att forskaren gör sin empiriska studie innan hen läser litteratur, men hon konstaterar att få forskare ändå är så frimodiga att de lämnar litteraturen till sist. Syftet med ett sådant förfarande som Glaser förespråkar är att forskaren skulle vara så neutral som möjligt i relation till tematiken, utan förutfattade meningar eller teorier som hen kan bilda under läsningen.²⁹ Utformandet av denna avhandling har utkristalliserats med tiden, och tematiken var klar innan jag bestämt mig för metod eller vilken typ av empiriska studier jag skulle göra. Därför har jag läst en del av litteraturen före intervjuerna gjordes, och är således medveten om att intervjuerna kan ha påverkats av förhandsföreställningar som jag fått och analyser som jag gjort under läsprocesserna.

För att försöka minska på den inverkan mina förhandsföreställningar kunde ha på intervjuerna byggde jag upp intervjuguiden med syftet att hålla den så neutral som möjligt. Jag använde medvetet inte själv vissa nyckelord som kunde komma att styra samtalen; dessa var omsorg, maskulinitet, tjänande³⁰, diakoni, dygd, formande eller

²⁷ Charmaz 2011, 366.

²⁸ Charmaz 2011, 363.

²⁹ Charmaz 2011, 366.

³⁰ Dock förekom tjänande i listan över värden, se kapitel 2.1.

transformation, andlig övning. Vissa av dessa ord använde intervjupersonerna själva, och då började jag också använda dem. I slutet av varje intervju berättade jag om min arbetshypotes om att det finns kopplingar mellan hjälpande i församlingen och personlig utveckling hos män. Jag avvek således i slutet från min strävan efter att vara neutral och bad dem kommentera hur de reagerade på min tanke. Det var medvetet, med syftet att få höra om de såg liknande kopplingar som jag. Jag gjorde bedömningen att ett sådant tillvägagångssätt är möjligt eftersom min tolkning av den metod jag använder är att kunskap uppstår i samverkan mellan forskaren och intervjupersonerna. Därtill är relationen en viktig del av intervjun och därför är forskaren och det hen bär med sig inte irrelevant, förutsatt att det inte används för att påverka utfallet av studien. Jag bedömde att det inte gjorde det eftersom jag strävade efter neutralitet ända till slutet. Under intervjuanalysen utgick jag från de koder och kategorier som jag skapade ur männens berättelser och strävade efter att inte börja diskutera dem med andra teorier. Den jämförande diskussionen kommer därför senare, i kapitel 3.

I behandlingen av litteratur är min metod hermeneutisk. Grenholm beskriver hermeneutikens uppgift som att förstå en text genom att relatera den till läsarens kontext. Hermeneutik innebär alltid tolkning. Det som är relevant för läsarens kontext är i fokus. Läsarens kontext och hans möte med texten formar så till stor del själva meningen i texten.³¹ Enligt Björn Vikström har de mest inflytelserika tänkarna om det hermeneutiska sättet att förstå tolkning varit Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer och Paul Ricoeur. Gadamer använder i sin hermeneutik uttrycket horisont, som verkar innebära en tanke som går att tillämpa i min metod. Horisonten är en bild för det som iakttagaren kan se, samtidigt som bilden hela tiden förändras i och med att iakttagaren rör på sig. Enligt Vikström innebär Gadamers idé om horisonter att det i tolkningen sker en horisontsammansmältning. Horisontsammansmältningen innebär att tolkarens horisont, alltså hans förkunskap och förutfattade meningar, möter och utmanas av materialets horisont.³² I min forskningsprocess finns det flera horisonter som möts; forskarens och olika källors horisonter. Den här metoden har jag bedömt att är en fungerande metod i kombination med grundad teori. I kapitel 3 möter jag som forskare först olika teoretiska källor. Sedan möter de teoretiska horisonterna den horisont som

³¹ Grenholm 2006, 249.

³² Vikström 2005, 17, 83.

analysen av intervjumaterialet skapade. Eftersom det empiriska materialet ses ge upphov till kunskap i grundad teori, och även kontexten är viktig, vill jag att detta sätt att behandla materialet även präglar metoden för textanalys. I teoridiskussionen och de avslutande reflektionerna får de kvalitativa intervjuernas, det teoretiska materialets och mina horisonter mötas och så smälta samman till visioner med nya horisonter.

1.4 Centrala begrepp

Maskulinitet

Då jag i inledningskapitlet använder begreppet *maskulinitet* syftar jag på en uppfattning om vad det innebär att vara man. Det kan också beskrivas som ”hur man lever ut det att man är man”. Denna deskriptiva beskrivning uppfattar jag mig dela med bland andra Victor J. Seidler, R. W. Connell och Miroslav Volf. Begreppet förekommer också i pluralis, för att erkänna att det inte finns endast ett sätt att vara man och uttrycka manlighet utan flera. Maskuliniteter ser olika ut i olika kulturer och det finns olika maskuliniteter inom samma kultur. Begreppet diskuteras närmare i teoridiskussionen. Begreppet *maskulinitet* är nära besläktat med begreppen *man* och *maskulin*, men behöver hållas åtskilt från dem. Då jag använder begreppet *man* syftar jag på juridiskt kön. *Maskulin* är ett begrepp som jag inte använder i min avhandling men som jag uppfattar att syftar på attribut och egenskaper som utgör en *maskulinitet*.

Omsorg

Omsorg är ett centralt begrepp i denna avhandling, men även ett begrepp som har olika betydelser i olika kontexter. I kyrkans riktlinjer som jag citerade i inledningen används begreppet i det syfte som jag menar då jag använder ordet. ”Omsorg om medmänniskorna och skapelsen”³³ är en bred uppfattning om omsorg, som i min förståelse innebär både omtanke och handling. Den här användningen av begreppet har jag också uppfattat hos feministiska etiker, vilket jag kommer att redogöra för närmare i teoridiskussionen. När intervjupersonerna använder ordet omsorg ber jag dem förklara vad de menar med det. I de fall som jag själv tolkar något som omsorg är

³³ Kyrkostyrelsen 2014, 15. Publikation.

det väldigt långt deras beskrivningar jag tillämpar, eftersom jag ser dem vara i samklang med min tolkning av citatet ur kyrkans riktlinjer. Den omsorgen handlar om empati och solidaritet; medmänsklighet och vördnad inför hela skapelsen. Förutom empati och solidaritet uppfattar jag att omsorg också innefattar en vilja att se saker från andra perspektiv än sitt eget.

Frivilligarbete

Med *frivilligarbete* i församlingen avser jag sådant obetalt arbete som en lekman gör. Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland beskriver som frivilligverksamhetens grundläggande uppgift följande: ”Kyrkans frivilligverksamhet har i uppgift att kalla människor till en gemenskap i kärlek och ansvar och att erbjuda alla möjlighet att ställa sin tid och sitt kunnande för det gemensamma bästa.”³⁴ I *Alla är delaktiga* (Kyrkostyrelsen 2015) konstateras att det till frivilligverksamheten hör både organiserade frivilliguppdrag, förtroendevaldas arbete och egen aktivitet (genom egna initiativ och eget organiserande för att tjäna andra). Publikationen är ändå fokuserad på den organiserade verksamheten.³⁵

Som vi kommer att se uttrycker en av intervjupersonerna att han uppfattar vissa engagemang som deltagande och vissa engagemang som hjälpande. Det är de engagemang där en lekman hjälper till eller hjälper som jag valt att kalla frivilligverksamhet.

Formning – träning

Min förhandsförståelse, vilken jag som forskare givetvis har burit med mig i denna studie, har varit att vi som människor är formbara. Det innebär en övertygelse om att vi kan *träna* oss i och bli bättre på sådant vi vill bli bättre på; färdigheter eller personliga egenskaper. Det innebär också en tro på att *praktiker* – handlingsmönster – också *formar* oss; våra övriga handlingar, våra värderingar och våra tänkesätt. Det är

³⁴ Kyrkostyrelsen 2015, 6. Publikation.

³⁵ Kyrkostyrelsen 2015, 7. Publikation.

utifrån denna övertygelse som arbetshypotesen är formulerad. Samtidigt har jag medvetet undvikit att låta denna övertygelse styra intervjuerna. Därför har jag i intervjuerna talat om att ”förändras” och ”bli bättre på”, och låtit personerna berätta om sin syn. I teologisk tradition finns även andra sätt att tänka och tala kring formning. Där blir *andlig formning* ett centralt begrepp, men även *helgelse*. I teorikapitlet för jag en mer teologisk diskussion om formning.

1.5 Tidigare forskning

I detta avsnitt kommer jag att fokusera på tidigare forskning inom fälten maskulinitet, frivilligarbete och andlig formning. Dessa är relevanta teman för hela avhandlingen.

Maskulinitet studeras inom många vetenskapsgrenar. Största delen av studierna sker inom samhällsvetenskap, humaniora och biologiska vetenskaper. Ofta räknas studiet av män och maskuliniteter till genusvetenskapen. Grunden för modern genusteori ligger också i upptäckten av att ett mönster som visar att det västerländska samhället har en genusordning: män är ordnade över kvinnor i många avseenden. Både statistik och individers erfarenheter vittnar om ett sådant mönster, skriver R.W. Connell som kallar mönstret hegemonisk maskulinitet.³⁶ Connell är en av de banbrytande forskarna och författarna, ända sedan forskningen ökade på 1980- och 1990-talet. I min teoridiskussion kommer jag att återkomma till Connell, samt visa att hon inte står oemotsagd. Jag kommer att särskilt vända mig till Victor J. Seidler, som är en maskulinitetsforskare som ifrågasätter Connells slutsatser och utvecklar en maskulinitetsteori som innehåller förhoppningar om möjligheten till förändring. En teologisk vinkling hittar jag hos Miroslav Volf. I sin teologi utvecklar han tanken om *dubbelseende*, att se verkligheten från en annans perspektiv. Han har också en syn på formning av identiteten så att den inte handlar om att (ibland negativt) kontrastera sig mot andra. Min avhandling ämnar bidra till studiet av och diskussionen om maskuliniteter. Dess värde ligger i att den utgår ifrån mäns erfarenheter och öppnar en tvärvetenskaplig diskussion mellan teologi, genusvetenskap och omsorgsetik.

³⁶ Connell 2003, 13.

Jag ämnar också bidra till forskningen om frivilligarbete i församlingar, eftersom det är kontexten inom vilken jag gör denna studie. Frivilligarbete i församlingen studeras oftare inom huvudämnet praktisk teologi, och där finns det också exempel på sådana studier. I sin pro gradu-avhandling från 2017 i praktisk teologi vid Åbo Akademi studerar Anna Saario frivilligarbete med flyktingar. Hon har intervjuat tio personer som arbetat som frivilliga i flyktingarbete som koordinerats av en kyrklig samfällighet eller en organisation som verkar på kristen grund. I sin analys kommer hon fram till att hennes resultat är i enlighet med tidigare forskning om frivilligarbete när det gäller vad som motiverat respondenterna. Saario skriver att alla respondenter hänvisade till sina värderingar, och även känslan av att arbetet är angeläget, rentav akut.³⁷ Saario skriver:

Frivilligarbete kan svara mot olika psykologiska behov såsom att reflektera kring grundvärden, identitet och religiositet eller att få ny erfarenhet och kunskap. Frivilligarbete erbjuder volontären möjlighet att vara tillsammans med andra människor, att engagera sig i en trivsamt verksamhet eller att få yrkesmässigt nyttiga erfarenheter. Ytterligare kan frivilligarbete tjäna individens ego genom att skydda det mot negativa känslor såsom skuld, eller främja egots positiva tillväxt med hjälp av känslor och tankar som riktar sig mot egots positiva sidor. Människor är benägna att delta i en sådan verksamhet som överensstämmer med deras motivation och som väddar till deras personliga behov. Ytterligare inverkar omgivningen på människors tänkande och beteende. Om man till exempel känner någon som redan är aktiv i någon verksamhet är man mer benägen att också själv engagera sig i den.³⁸

Det är inte alldeles självklart hur man ska tolka vad det innebär att ”främja egots positiva tillväxt med hjälp av känslor och tankar som riktar sig mot egots positiva sidor.” Kan det sägas handla om att låta sig utmanas för att utvecklas som människa, eller att träna sig i kärlek, som en av mina intervjupersoner kallar det? Någon typ av formande uppfattar jag i det citatet, men jag uppfattar det mer som ett stärkande av självkänslan än som träning av egenskaper. Många andra beskrivningar av frivilligarbete känner jag däremot igen då jag läser Saarios avhandling och reflekterar över min intervjuanalys. Denna avhandling skiljer sig ändå markant från Saarios till

³⁷ Saario 2017, 72. Pro gradu-avhandling.

³⁸ Saario 2017, 71. Pro gradu-avhandling.

sin utformning och sitt syfte. Fokuset för denna avhandling är inte den praktiska teologin i frivilligarbete, som det är i Saarios, utan en teologiskt etisk och filosofisk aspekt av frivilligarbete. Min avhandling kompletterar det hon kommit fram till genom nytt empiriskt material från kvalitativa intervjuer.

Vid Helsingfors universitet forskar Anne Birgitta Pessi och Henrietta Grönlund i kyrkosociologi där frivilligarbete ingår. Förutom frivilligarbete i sig har de även skrivit om bland annat empati, tillit och solidaritet. För att förstå frågan om varför en människa vill engagera sig i frivilligarbete, eller frågan om vad frivilligarbetet betyder för en som är i behov av hjälp eller stöd, ser jag det som viktigt att forska även i nära besläktade känslor och upplevelser som empati, tillit och solidaritet. Dessa känslor och upplevelser träder fram också i denna avhandling. I sin analys av en undersökning av finländarnas vanor och vilja att hjälpa varandra 2008 konstaterar Pessi att kvinnor i större utsträckning än män uppgav att de hjälper andra.³⁹ Denna analys av verkligheten anser jag att argumenterar för relevansen av att studera hur män aktiveras i hjälpsamt verksamhet och vad som motiverar dem. Bägge frågor behandlas i denna avhandling – dock begränsat på grund av det lilla urvalet – och är något som kunde studeras ännu mer i framtiden.

Både frivilligarbete och könsaspekter av samhällets olika dimensioner undersöks regelbundet på nationell nivå. Statistisk forskning om frivilligarbete har gjorts av Taloustutkimus på uppdrag av Medborgararenan, en förening som arbetar för att främja frivilligarbete i Finland, 2010, 2015 och 2018. Publikationerna visar vissa skillnader mellan könen, men på vissa punkter skiljer sig några resultat märkbart mycket mellan 2015 och 2018. Ansvariga forskaren Juho Rahkonen förklarar dessa variationer med slumpen och ett begränsat urval.⁴⁰ Statistik över jämställdheten i Finland publiceras av Statistikcentralen så gott som varje år i någon form. Dessa publikationer behandlar bland annat familjeförhållanden, utbildning och arbete, hälsa, brottslighet, offentlig makt och tidsanvändning. Den senaste statistiken publicerades i september 2018.⁴¹

³⁹ Pessi 2008, 12. Publikation.

⁴⁰ Rahkonen 1.2.2019. Epostkommunikation.

⁴¹ Statistikcentralen 2018. Publikation.

Teologiska synvinklar på maskulinitet och lekmanengagemang studeras också på andra håll i Norden. En pågående teologisk forskning som behandlar båda temana bedrivs av Martin Nykvist vid Lunds universitet. I sin doktorsavhandling som väntas bli klar hösten 2019 studerar han Kyrkobröder, en lekmanarörelse för män i Svenska kyrkan som var aktiv under 1900-talet. Han har tidigare publicerat en artikel om samma ämne i *Kyrkohistorisk Årsskrift*⁴², och doktorsavhandlingen fortsätter genom att studera en längre period av rörelsens arbete. Syftet med rörelsen var att göra män mer aktiva i församlingarna. Enligt Nykvists analys skedde det genom en *remaskulinisering*⁴³ av kristendomen, genom att ”koppla vad som ansågs vara traditionellt manliga dygder till kristna ideal och på så sätt förena kristna och manliga egenskaper”⁴⁴, ”anpassa sig till det hegemoniska samhället samtidigt som den kristna identiteten skyddas”, ”omkoda egenskaper som ansågs vara traditionellt manliga eller kvinnliga” och ”ett aktivt försök gjordes att göra det kristna arbetet anpassat för männen och deras förståelse av sig själva och sin manlighet.”⁴⁵ Medan min avhandling har ett fokus på att undersöka omformande av maskuliniteter går Nykvists arbete ut på att beskriva maskuliniteter i en viss historisk och kyrklig kontext. En stor skillnad mellan mitt arbete och Nykvists är att intervjupersonerna i min avhandling inte har visat någon koppling till en kristen mansrörelse med visioner om remaskulinisering.

Vid Lunds universitet har också Yvonne Maria Werner forskat i maskuliniteter inom nordisk kristendom. Hon var 2004–2010 forskningsledare för det internationella forskningsprojektet *Kristen manlighet – en modernitetens paradox*. Inom ramen för det var hon redaktör för två antologier: *Kristen Manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940* (2008) och *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries* (2010). Senare har Werner forskat i katolsk manlighet och publicerat boken *Katolsk manlighet. Det antimoderna alternativet – katolska missionärer och lekmän i Skandinavien* (2014). De två senare nämnda böckerna skulle

⁴² Nykvist 2013.

⁴³ Yvonne Maria Werner, vars forskning Nykvist också stöder sig på, skriver att det finns ”hypoteser om den hotade manligheten och strategier för att befästa manlig identitet” inom 1800- och 1900-talens europeiska kristendom. Remaskulinisering av kristendomen innebär strategier (öppet eller latent, vilket jag återkommer till i teoridiskussionen) för att stärka kopplingen mellan kristendom och manlighet. Werner 2008, 12.

⁴⁴ Nykvist 2013, 101.

⁴⁵ Nykvist 2013, 102.

vara intressanta att diskutera i framtida forskning om kristna maskuliniteter men för att avgränsa gör jag det inte i denna avhandling.

Denna avhandling diskuterar också teorier om formning. Eftersom kontexten är den Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland är relationen mellan luthersk teologi och andlig formning intressant. Jimmy Österbacka har i sin pro gradu-avhandling *I svagheten blir kraften störst: Andlig formning hos Martin Luther och Dallas Willard* (2018) undersökt likheter i synen på andlig formning hos Martin Luther och Dallas Willard, som jag också hänvisar till i teoriavsnittet om formning. Österbacka menar att ”den andliga formningen till kristuslikhet hos Luther kan förstås som en pågående gåva som människa [sic] kan tillgodogöra sig genom tron på Kristus som utesluter all tanke på förtjänst.”⁴⁶ I sin diskussion av Luther och Willard konstaterar han att begreppet ”pånyttfödelse” beskriver hur han uppfattar bådas syn på andlig formning, genom den förändring av hjärtat som pånyttfödelsen innebär.⁴⁷ Han noterar att både Luther och Willard menar att man inte ska sträva efter att göra goda gärningar av fel motiv, och att de ”motsätter sig människans egna försök till att uppnå en illusion av mänskligt blomstrande som inte är beroende av Guds nåd”.⁴⁸ Österbackas arbete ger min avhandling en grund för att förstå att andlig formning inte är en främmande idé i en luthersk kontext.

I detta avsnitt har jag lyft fram några forskningsfält och studier som anknyter till centrala teman i denna avhandling. I det följande redogör jag för avhandlingens upplägg.

1.6 Disposition

Dispositionen i denna avhandling följer metoden grundad teori. Eftersom det empiriska materialet ges stor betydelse som kunskapsgivande och grund för teoridiskussionen presenteras intervjuanalysen i kapitel 2. Underkapitlen är valda utgående från de övergripande kategorier som intervjuanalysen resulterade i. Dessa är:

⁴⁶ Österbacka 2018, 62. Pro gradu-avhandling.

⁴⁷ Österbacka 2018, 111. Pro gradu-avhandling.

⁴⁸ Österbacka 2013, 113, 121. Pro gradu-avhandling.

bakgrund och vägen till församlingen; att få uppgifter i församlingen; omsorg; tjänande; dygder och självreflektion; att utvecklas och förändras som person; utmaningar; mentorer, handledare, förebilder samt församlingen som en plats för män att formas.

Efter intervjuanalysen kommer i kapitel 3 redogörande och diskussion av teorier av teologer och filosofer som är relevanta för tematiken. I kapitel 3.1 om omsorg diskuterar jag teorier hämtade ur omsorgsetiken. De centrala rösterna är hämtade ur *Justice and Care* (1995), redigerad av Virginia Held. Kapitel 3.2 om formning innehåller tankar av flera teologer. Till de centrala hör Dallas Willard, Patrik Hagman och Sarah Coakley. Feminism diskuteras i kapitel 3.3. Jag tar upp teorier av bland andra bell hooks och Susan Frank Parsons samt flera tänkare i verket *Kön, teologi och etik* (2011). Kapitel 3.4 som fokuserar på Miroslav Volf har *Exclusion and Embrace* (2010) som centralt verk. I diskussionen om maskuliniteter i kapitel 3.5 är Victor J. Seidlers, R. W. Connells och Hagmans tankar centrala. Därtill presenterar jag i ett skilt underkapitel Coakleys tankar om Jesu sårbarhet som sann mänsklighet och diskuterar vilka implikationer denna syn kan ha på maskulinitet. Litteratordiskussionen avslutas i kapitel 3.6 med en diskussion om rättvisa där Volfs och två omsorgsetikers syner får mötas. Efter varje teoripresentation och -diskussion kommer en diskussion med återkoppling till det empiriska materialet och intervjuanalysen.

Till sist kommer en avslutande diskussion i kapitel 4. Ur de på intervjuanalysen grundade och med existerande teorier diskuterade tankarna utmynnar denna avhandling i visioner om frivilligarbete, feminism, formning och omsorgsetik som politisk teologi.

1.7 Forskningsetik

Forskningsetiken är viktig i all vetenskaplig forskning. I empirisk forskning som går ut på direktkontakt med andra varelser är etikens betydelse särskilt påtaglig. I kvalitativa intervjuer och redan i första kontakten med potentiella informanter är

forskningsetiken viktig. Jag har följt forskningsetiska riktlinjer som jag redovisar för här.

Forskningsetiska delegationen i Finland har gett anvisningar för vilka etiska principer forskare bör följa. En grundläggande princip är samtyckesprincipen:

”Forskningspersonen kan ge sitt samtycke muntligt eller skriftligt eller så kan hans eller hennes beteende i övrigt tolkas så att han eller hon uttryckt sitt samtycke till forskningen. Om forskningspersonen till exempel går med på en begäran om intervju eller svarar på en Gallup eller ett frågeformulär har han/hon gett sitt samtycke till forskningen.”⁴⁹

I Forskningsetiska delegationens anvisningar finns också användbara riktlinjer för hur kommunikationen med informanterna bör ske, framför allt vilken information forskaren ska ge på förhand. Förutom att ge forskarens kontaktuppgifter och klargöra att deltagandet är frivilligt bör forskaren beskriva forskningens tema, vad informantens medverkan konkret innebär alltså hur materialet samlas in och hur lång tid det uppskattas ta, och hur materialet används och sparas.⁵⁰

I planeringen och genomförandet av denna studie följer jag Forskningsetiska delegationens riktlinjer samt även Åbo Akademis krav på blankett om informerat samtycke. Intervjupersonerna är anonyma eftersom deras identiteter inte är av betydelse för studien. Citat och sådan information i deras berättelser som kan bedömt att kan göra det lättare att identifiera dem har jag bett dem kontrollera och godkänna.

⁴⁹ Forskningsetiska delegationen 2009, 5. Publikation.

⁵⁰ Forskningsetiska delegationen 2009, 6–7. Publikation.

2 Intervjuanalys

Detta kapitel börjar med redovisningar av hur intervjuerna genomfördes och fortsätter sedan med analysen.

2.1 Urval och genomförande

Intervjuerna är gjorda med män som är aktiva i en evangelisk-luthersk församling i Borgå stift. Inför studien gjorde jag en kartläggning över manliga lekmäns aktivitet i församlingarna i Borgå stift genom en informell enkätundersökning bland diakoniarbetare från alla församlingar. På basen av denna kartläggning, samtal med anställda samt tips av bekanta hittade jag de tre personer som jag intervjuade. Den geografiska spridningen är stor, däremot är intervjupersonerna i ungefär samma ålder, 55–65 år. Intervjuerna genomfördes den 31 oktober, den 16 november och den 3 december 2018.

Intervjuerna följde modellen för en semi-strukturerad (eller halvstrukturerad som den även kallas) intervju. Det innebär att intervjuaren utgår från vissa på förhand formulerade frågor, och ställer dem i en på förhand bestämd ordning, men formulerar följdfrågor efter hand som samtalet utvecklas.⁵¹ Intervjuerna i denna studie utgick från samma intervjuguide, vilket innebar att samma frågor och teman behandlades men utvecklingen av dem såg olika ut eftersom samtalen följde intervjupersonernas berättelser och processer. Några gånger avvek jag från intervjuguiden då jag märkte att en fråga som var planerad att komma senare föreföll vara en naturlig följdfråga till något som intervjupersonen berättade. De övergripande, större temana som behandlades var aktivitet i församlingen, hjälpande och personlig utveckling. Dessa teman utgick från min arbetshypotes och jag valde vardagliga ord för att undvika akademisk jargong och risken för förutfattade meningar i den mån det är möjligt.

Intervjuerna gjordes i ostörda miljöer, men alla tre samtal blev i något skede avbrutna av att intervjupersonens telefon ringde. Intervjuerna var på svenska, de spelades in och

⁵¹ Grenholm 2006, 143.

transkriberades. Talspråk korrigerades inte i transkriberingen, men i de citat som är utskrivna är talspråklighet och dialektala uttryck justerade för att trygga den citerades anonymitet. Detta är gjort med noggrannhet för att inte ändra innebörden i citatet, och som jag tidigare nämnt har intervjupersonerna godkänt citaten. När jag använder citat hänvisar jag i fotnoten till intervjupersonerna som Intervju A, B och C. För att trygga intervjupersonernas anonymitet använder jag ingen sådan kod när jag hänvisar till dem i löpande text.

Efter transkriberingen kodades intervjuerna med kodningsmetoden i grundad teori (se inledningskapitlet), det vill säga genom att notera händelser, handlingar, erfarenheter, upplevelser och processer. Den följande analysen bygger på en analys av koderna och berättelserna bakom dem.

Inför intervjuerna hade jag skickat till intervjupersonerna en lista över värdeord som jag ville att de skulle reflektera över. Dessa värden kan även kallas dygder, eftersom de alla var ord som var hämtade ur Nya Testamentet (i form av påbud) och den kristna traditionen (helt konkret kardinaldygder ur katolska kyrkans katekes). Jag var tvungen att avgränsa ett överskådligt antal ord, och valde på basen av att de fanns i katolska kyrkans katekes eller användes av Jesus eller Paulus i bibelställen som ofta förekommer i kyrkan. Till dessa värden fick de som stöd för sin reflektion frågorna ”hur tror jag att andra uppfattar mig?” och ”hur skulle jag vilja att andra uppfattar mig?”. Under intervjuerna diskuterades intervjupersonernas tankar om värdena och vad de skulle svara på frågorna. Syftet med uppgiften var att stimulera eftertanke och självreflektion och väcka tankar och diskussion om personlighet och personlig utveckling. Värdeorden var följande; ur katolska katekesen: klok, rättvis, stark, beslutsam, måttlig; ur Matteusevangeliet 5 (Bergspredikan): barmhärtig, fredlig; ur Kolosserbrevet 3:12–17: empatisk (visar medkänsla), vänlig, ödmjuk, mild, tålmodig; ur 1 Petrusbrevet 4:8–10: generös, hängiven, tjänande. Vissa av orden har jag formulerat om med närmast synonyma ord för att öppna för olika tolkningar (generös istället för gästfri; stark och beslutsam istället för själsstark; rättvis istället för rättfärdig).

2.2 Analys

De tre männen uppvisade såväl likheter som olikheter i sina berättelser. Denna analys kommer att uppmärksamma båda, men även andra för tematiken viktiga kategorier, upplevelser och processer.

När det gäller att försöka fånga upp processer, som i detta fall omsorgstänkande eller empati, är det bra att redan i början konstatera att det är svårt att säga med säkerhet vad som inspirerat, triggat, utvecklat, fördjupat, förändrat eller format en person på hans livsvandring. Hela livsberättelsen är ett komplext virrvarr av händelser och relationer. Denna analys avser därför inte säga något generellt om församlingsaktiva i allmänhet eller män i synnerhet. Avsikten är att i samtal med dessa män försöka förstå betydelsen av församlingsaktivitet i deras liv och för deras personliga utveckling, utifrån deras berättelser och beskrivningar. De underrubriker som kapitlet är indelat i härstammar från kategorier, begrepp och processer som stigit fram som viktiga i intervjupersonernas berättelser. Somliga av kategorierna utgår från begrepp som de använde och somliga från mina tolkningar. När jag återger intervjupersonernas berättelser gör jag det i slumpmässig ordning.⁵²

2.2.1 Bakgrund och vägen till församlingen

Alla tre intervjupersoner börjar med att berätta om sin bakgrund; både gällande uppväxt, yrkesliv och tro och församlingsaktivitet. Det blir tydligt att utgångslägena är olika fastän de tre är män i ungefär samma ålder. I berättelserna kommer vi att träffa: Mannen som växte upp i en släkt där flera var kyrkligt aktiva eller anställda, men som var en passiv församlingsmedlem tills han var över 50.

Mannen som växte upp i ett kristet hem, blev aktiv i församlingens ungdomsgrupp och studentgrupper och alltid har haft någon typ av anknytning till kyrka och församling, även i arbetslivet.

⁵² Den första mannen som nämns i ett underkapitel är inte den första mannen i följande. Det ska inte gå att skapa sig en helhetsbild av intervjupersonerna A, B och C. Detta är medvetet gjort för att hålla dem anonyma.

Mannen som inte haft någon relation till församlingen och som inte vågat tro förrän han i 40-årsåldern upplevde en omvändelse.

För en av männen har alltså församlingen levt med och varit viktig genom hela livet. Han berättar att gudstjänsten kom att bli viktig då han var ung vuxen, och att den fortsatt vara betydelsefull för honom även om hans deltagande varierat. I olika livsskeden har familjeförhållandena och arbetslivet begränsat möjligheterna att delta i gudstjänsten. Förutom gudstjänster har han deltagit i församlingen genom olika uppgifter som han haft som frivillig.

En av männen kom med i församlingen genom att delta i en av församlingens gruppverksamheter. Han berättar att hans inställning till församlingen förändrades, och när han sedan blev bekant med en annan person som aktivt deltog i församlingens liv började han delta mer och mer. Så småningom fick han också ansvar och uppgifter som frivillig. Genom samtal började han förstå den kristna berättelsen på ett nytt sätt, som han kunde omfatta och ville fortsätta följa. Han beskriver det som att hans bild av kyrkan och budskapet började klarna och fick fler dimensioner.

En av männen kom till församlingen med hjälp av en bekant. Han berättar att han upplevde en inre kamp: både en längtan efter församlingen och att fördjupa sin tro, och ett stort motstånd då han upplevde sig som ovärdig. Han beskriver förbönen han fick i församlingen som oerhört viktig. Processen att komma till tro och bli aktiv i församlingen samspelade med en process av att bli fri från ett missbruk.

Utgående från berättelserna om männens väg till församlingen vill jag hävda att det går att säga att alla har en sak gemensamt: relationer har varit viktiga, kanske avgörande. För mannen som alltid varit församlingsaktiv verkar både familjen och ungdomsgruppen ha varit starkt bidragande orsaker till att han kommit med i församlingslivet och fortsatt vara med. De två andra blev uppmuntrade att komma till någon specifik verksamhet i församlingen, och där fick de nya relationer som spelar mycket viktiga roller i berättelserna om hur deras tro och församlingsengagemang utvecklats. Deras berättelser kan påstås vittna om hur viktigt det är att bjuda in och uppmuntra män till att komma till församlingen. I intervjupersonernas fall uttrycker de även att verksamheten de kom med i var något som de upplevde sig behöva, även om

de inte visste att de behövde det förrän de deltog. Hur kan församlingen då veta vad männen behöver för att vilja bli aktiva? Det verkar som att relationerna, och modet att bjuda in och uppmuntra, har en nyckelroll här. I följande avsnitt visar jag hur intervjupersonerna har fått uppgifter i frivilligverksamheten, och det blir tydligt att relationer har en viktig roll även där.

2.2.2 Att få uppgifter i församlingen

Som vi såg har de tre männen haft olika vägar till församlingen. Hur de sedan har fått eller åtagit sig uppgifter och hur de fortsatt att engagera sig i frivilligverksamheten har också sett olika ut. Detta avsnitt utreder de frågorna.

De intervjuade männen är engagerade i många olika verksamhetsformer som frivilliga. Några av de verksamhetsformer som kommer fram i intervjuerna är talkoarbete, gudstjänstdiakoni (tjäna i gudstjänsten med olika uppgifter), själavård, förbön, hembesök, arbete som förtroendevalda eller direktionsmedlemmar, förkunnelse eller vittnesbörd. Vissa av dessa är alla tre engagerade i, vissa är endast en. Det finns i huvudsak tre sätt på vilka intervjupersonerna har fått de uppgifter de haft eller har som frivilliga:

1. De har blivit tillfrågade.
2. De har frågat efter och engagerat sig i existerande verksamhet på eget initiativ.
3. De har själva tagit initiativ till att skapa nya verksamhetsformer.

I alla tre intervjupersoners berättelser ser jag det som tydligt att det varit viktigt med initiativ och uppmuntran utifrån. En stor del av de uppgifter de har som frivilliga har de engagerat sig i för att de blivit tillfrågade, fått uppgifter föreslagna eller fått uppgifter med ökande ansvar som lett dem till nya uppgifter eller roller. Betydelsen av ökande ansvar märks framför allt hos de två intervjupersoner som blivit aktiva i församlingen i medelåldern. En av dem blev tidigt tillfrågad att hjälpa till med förbön vid olika evenemang, och började hjälpa till som förebedjare tillsammans med en mer erfaren. Senare har han fått mer ansvar och är i dag själv ledare för en diakonal grupp där förbönen har en viktig plats. Den andra började delta i gudstjänster och blev då

tillfrågad ifall han kunde hjälpa till med olika uppgifter; som kyrkvärd, textläsare med mera. Han berättar att han upplever att han *deltar* då han har uppgifter i gudstjänsten, medan han i vissa andra frivilliguppdrag kan uppleva att han *hjälper till*.

Då intervjupersonerna talar om uppdrag som de på eget initiativ sökt sig till, använder två av dem ord som *angeläget* och *relevant* för att beskriva vad som motiverat dem. Båda använder också i vissa sammanhang ordet *naturligt* för att beskriva känslan som motiverat dem. I deras fall handlar det om verksamhet som upplevs vara i tiden, eller verksamhet som anknyter till viktiga personliga erfarenheter. Jag uppfattar detta som ett uttryck för att en verksamhet ska kännas relevant och angelägen – viktig helt enkelt, ur personlig eller samhällelig synvinkel – för att de två intervjupersonerna ska känna en vilja att erbjuda sig som frivilliga. Detta kan tänkas ha implikationer på hur församlingarna bör kommunicera för att få nya frivilliga att ta initiativ.

En av intervjupersonerna berättar om frivilligarbete som han själv tagit initiativ till att skapa. Han beskriver motivationen som en känsla av att något måste göras, många håller med men ingen gör något. Verksamheten tog avstamp i en vision som han berättar att han haft, och som härstammar från en vilja att med sina livserfarenheter hjälpa andra som har olika utmaningar i livet. Han använder inte orden *angeläget*, *relevant* och *naturligt*, men dessa kan gott och väl användas också i detta fall för att beskriva min tolkning av de känslor han under intervjutillfället uttrycker som motiverande.

Alla intervjupersoner berättar om upplevelser av att deras möjligheter att engagera sig i församlingen är begränsade av andra faktorer i deras liv. En av intervjupersonerna uttrycker att han gärna skulle ta del av förkunnelse, undervisning och gudstjänst oftare. Han tillbringar mycket tid i församlingens frivilligarbete, och uttrycker ett behov av att tillbringa tid med sin familj, vilket gör att hans möjligheter att delta i övrig församlingsverksamhet är begränsade. Två av intervjupersonerna visar en vilja att engagera sig mer i församlingen, men upplever sig begränsade av arbetslivet och tidsbristen som det orsakar. En av dem uttrycker en känsla av att inte ha haft möjlighet att ta på sig fler uppgifter fastän han hade velat, den andra ger en bild av att han gärna skulle gå i gudstjänst mer regelbundet.

2.2.3 Omsorg

De två intervjupersoner som är engagerade i frivilligarbete genom samtal och praktisk hjälp använder begreppet omsorg under intervjun. Det är omöjligt att avgöra ifall deras engagemang påverkat deras användning eller förståelse av det ordet. Däremot visar båda på uppfattningar av omsorg som har mycket gemensamt. De betonar omsorg som mycket viktigt.

En av dem berättar att han ser omsorg framför allt som att bry sig om varandra. Han beskriver det också som att göra något för en annan och dela med sig. När vi samtalar om värdeorden berättar han att han tror sig uppfattas som generös, och betonar att han vill vara generös på det sättet att han delar med sig. Hos honom ser jag alltså en koppling mellan hans uppfattningar av generositet och omsorg. Med en sådan syn, tänker jag, kräver omsorgen att man delar med sig och ger bort av något som man uppfattat som sitt. Han förstärker uppfattningen genom att berätta att han tänker att omsorg innebär att inte alltid sträva efter sina egna intressen först. Intervjupersonen fortsätter med att beskriva omsorg som något han tror att vi människor ska göra med våra liv, och hänvisar till Bibelns uppmaningar att hjälpa de svaga. Samtidigt menar han att den som delar andras bördor själv också får något ut av det, genom att få ett förändrat perspektiv.

Den andra intervjupersonen använder ordet omsorg för att beskriva det han gör och vill åstadkomma med sitt arbete som frivillig. Han säger: ”I omsorgen finns förstås kärleken [...] att bara sträcka ut sina armar och säga ”kom hit”. Att det här fixar vi. Det ger människan trygghet att veta det, att de inte behöver gå ensamma, vad som än kommer.”⁵³ Ett annat citat fångar ännu kortare och mer koncist: ”Att vilja finnas till för andra, att vilja hjälpa. Det är för mig omsorg.”⁵⁴ Han betonar också att han önskar att omsorg ska råda mellan människor hela tiden, inte endast som lösning i problemsituationer. Den här synen på omsorg uppfattar jag att innebär en strävan efter att i alla situationer kunna tänka sig in i en annan persons situation.

⁵³ Intervju C, 1:36:23

⁵⁴ Intervju C, 1:37:14.

2.2.4 Tjänande

Två av intervjupersonerna lyfter fram *tjänande* som viktigt. En av dem beskriver tjänande som att göra nytta, att vara på vägen och hjälpa till. Där ingår en önskan om att kunna känna att det han gör är meningsfullt för någon annan. Den andra beskriver det hjälpande han gör i församlingen som ett tjänande. Han menar att det inte är församlingen eller någon särskild person som han tjänar, utan han kallar det ett högre tjänande; han tjänar den allsmäktige Guden. Samtidigt tillägger han att det ger en känsla av välbefinnande. Han berättar att han tjänar av glädje och fri vilja, och säger att det känns rätt. *Rätt* är ett av orden som den andra också använder i ett skede för att beskriva känslan som motiverade honom att engagera sig i en viss frivilligverksamhet.

2.2.5 Dygder och självreflektion

Som jag nämnt tidigare bad jag intervjupersonerna att reflektera över 15 värdeord. Ett ord steg fram som gemensamt för alla tre, något de skulle vilja vara: *rättvis*. En berättar att han flera gånger i livet har upplevt att världen är orättvis, men att ingen gör något. När han väljer ordet rättvis berättar han att det är något han strävar efter att vara. Han vill alltid se till att rättvisan segrar. Hans engagemang som frivillig kan ibland innebära att han försöker försäkra att en människa i en utsatt position blir rättvist behandlad. En av intervjupersonerna kopplar ordet till arbetslivet och förklarar att han vill behandla alla likvärdigt. En beskriver sin syn på rättvisa på ganska långt samma sätt, men han beskriver det som att kunna se sin nästa på korrekt sätt och kunna bemöta andra utan förutfattade meningar.

Andra värden som kommer fram fler gånger, som två skulle vilja vara eller uppfattas som, är *ödmjuk*, *klok* och *vänlig*⁵⁵. *Empatisk* svarar också en av de intervjuade.

På frågan om hur de intervjuade tror att andra uppfattar dem förekommer svaren *empatisk*, *hängiven*, *beslutsam*, *stark* och *generös* två gånger. De som tror att de uppfattas som starka beskriver deras förståelse av ordet som en beslutsamhet och

⁵⁵ En säger snäll men jag tolkar det som att han menar vänlig eftersom snäll inte fanns på listan.

drivenhet. Både *stark* och *beslutsam* var omskrivningar av dygden *själsstark* och således är det möjligt att intervjupersonerna uppfattade något av det viktiga i dygden eftersom de beskrev styrka så. Intervjupersonerna konstaterar att de antagligen uppfattas olika i olika sammanhang. Till exempel berättar en att han tror att han uppfattas som tålmodig i arbetet, men inte hemma.

En av männen uppfattar alla ord som något eftersträvansvärt, och säger också han vill bli bättre på dem alla. En annan uttrycker att vissa av orden går att tolka på sätt som han inte värderar, medan en uppfattar alla ord som positiva egenskaper men vill inte att alla är lika framträdande som andra.

Utöver de givna värdeorden nämner alla intervjupersonerna *tacksamhet* som något viktigt. Två av dem betonar den särskilt och återkommer till den några gånger. En av dem berättar att han tror att tacksamheten kommer att hjälpa honom att må bättre. Han ser sitt barn som en källa till tacksamhet, och också något som ofta påminner honom om att vara tacksam. Han uttrycker också en stor tacksamhet över dem som bad för honom då han hade det svårt i livet. Den andra berättar att han försöker att varje morgon i bön uttrycka sin tacksamhet över livet och allt som det har fört med sig av lycka och utmaningar. Intressant nog finns det ett bud om att visa tacksamhet i Kolosserbrevet 3:12–17, därifrån några av de övriga dygderna var hämtade, men jag hade inte valt tacksamheten eftersom jag var tvungen att avgränsa och den är svår att uttrycka med adjektiv.

Rättvis är som jag visat en dygd som alla tre intervjupersoner lyfter fram som eftersträvansvärd. Rättvisa är dessutom en viktig tematik inom omsorgsetiken, som jag behandlar i teoridiskussionen. Därför kommer jag att återkomma till rättvisa i kapitel 3.6. Övriga dygder behandlar jag inte mer ingående.

2.2.6 Att utvecklas och förändras som person

Alla intervjupersoner berättar att de ser att de förändrats som personer genom åren. För alla tre handlar det på något vis om en ändrad inställning till livet. En berättar att han upplever att han har förändrats till att inte ta på så stort allvar vad andra tänker om

honom. När jag lyssnar till hans berättelse får jag en känsla av att det som han berättar om är en ökad ödmjukhet inför livet och allt vad det för med sig. Han säger att han tror att förändring är en del av livet och att det är viktigt. Han har också en teologisk tanke i sin syn: ”Och det tror jag att kyrkans roll är, kanske liksom, kanske visa på det där att ... också det där att utmana oss på områden. Att våga vara svaga och våga vara sköra [...] det tycker jag nog finns liksom i både kyrkans lära och förkunnelse. Att växa som människa.”⁵⁶ Ett lämpligt ord här kunde vara *sårbarhet*. Sårbarheten vittnar om att erkännandet av sin svaghet och skörhet är en nyckel till att växa som människa. Står det i motsats till värdeordet *styrka* som räknas som en dygd?⁵⁷ Jag vill argumentera för att det inte är en konflikt, snarare en paradox. Styrka såsom intervjupersonerna beskriver den i föregående kapitel och katolska katekesen beskriver den (se fotnot) handlar om beslutsamhet och fasthet i att sträva efter det goda. Svaghet som går ut på att erkänna sina brister kan därför ses som ett uttryck för denna form av styrka, ifall det finns en tro på att det är gott att erkänna sina brister. Ett annat nyckelord i detta citat är *utmana*, och viktig är då rollen som intervjupersonen ger åt kyrkan som utmanare. Förutom att alla tre beskriver växandet som en naturlig del av livet ser den här intervjupersonen alltså att kyrkan kan vara med i den processen både genom att stöda och genom att utmana.

En av männen inser under sin berättelses gång att det har skett ett stort skifte i hans värderingar. Från att tidigare ha värderat förmögenhet och ägodelar såsom fina bilar, båtar och hus har han för några år sedan påbörjat en process mot ett liv i större enkelhet. Han berättar:

Jag har inte ens själv funderat på det att hur kraftigt värderingarna ändå har skiftat. Men det har de ju gjort. Det är helt uppenbart. Och livet är ju mycket bättre som det är nu.

⁵⁶ Intervju B, 1:59:35.

⁵⁷ Själsstyrka är enligt katolska kyrkans katekes en av de fyra kardinaldygderna. Det står i artikel 7: ”Själsstyrka är den moraliska dygd som garanterar fasthet och ståndaktighet när det gäller att söka det goda. Den stärker beslutsamheten att stå emot frestelser och att övervinna hinder i det moraliska livet. Kraftens dygd ger förmåga att besegra rädslan, till och med rädslan för döden, att möta prövningar och förföljelser. Den sätter en människa i stånd till att gå så långt att hon avstår och offerar sitt liv för att försvara en rätt sak. ”Herren är min starkhet och min lovsång” (Ps 118:14). ”I världen får ni lida, men var inte oroliga, jag har besegrat världen””. I denna avhandling använder jag förenklat orden *styrka* och *beslutsamhet* för att öppna för olika förståelser av dygden. Internetkälla.

Det är mycket lugnare och varmare och mera omslutande än det där att ... vara ute varje dag och spela nån sorts gladiatorspel.⁵⁸

Samtidigt påpekar han att detta inte har inneburit ett aktivt val att vilja förändras, utan det började från en erfarenhet av ett behov av att förenkla sin livsstil som påbörjade en process. Andra förändringar berättar han att ha skett som ett resultat av att han börjat tänka annorlunda om till exempel miljö och marknadspolitik, och sedan velat leva efter sina övertygelser.

I ett av samtalen blir det väldigt tydligt att intervjupersonen upplevt stora förändringar efter att han kom till tro. Han berättar också att han för ett antal år sedan började gå i terapi, vilket också haft stor betydelse och gett honom verktyg och förståelse om sig själv. De största förändringarna beskriver han som ett jämnare humör och förmåga att behärska sitt temperament, och en nyvunnen förmåga att lyssna till sin kropp och sina behov. Han ger en viktig roll i processerna åt sitt engagemang som frivillig, genom att berätta att han i samtal får aha-upplevelser och börjar förstå sig själv och andra bättre. Det är också i sitt frivilligarbete som han särskilt tränat sitt tålamod och märkt att han vill få ett jämnare humör. Han berättar att han också har blivit bättre på att erkänna fel och be om ursäkt, och lyfter fram exempel på detta ur situationer i hans församlingsengagemang.

I samtalen om värdeorden framkom längtan efter att utvecklas på vissa områden. En av männen kommenterar sina val av värdeord genom att berätta att de värden som han skulle vilja uppfattas som idag är viktigare än de som han tror att han uppfattas som, och framför allt viktigare än hans tidigare värderingar. Han säger att han skulle vilja tona ner sin beslutsamhet, hängivenhet och styrka, och istället gå in i sig själv och känna efter mera.

Det kom alltså fram hos alla tre intervjupersoner tankar om områden som de skulle vilja förändras på. Däremot var det inte något målmedvetet för dem. En av dem talar om träning i omsorg och kärlek, och tycker att förändring är viktigt. Däremot poängterar han att han inte fungerar så att han skulle analysera sig själv och planera en

⁵⁸ Intervju A, 1:22:11.

förändring, utan han verkar se det som att den kommer på vägen. Han beskriver som sin målsättning i livet att bli mer lik Jesus, och som dess verktyg att komma så nära Jesus som möjligt. Det kan rimligtvis förstås som en process som innefattar förändringar.

2.2.7 Utmaningar

Två av intervjupersonerna är engagerade i former av frivilligarbete där de hjälper andra genom samtal och praktisk hjälp. Båda berättar att de upplevt som utmaningar – men samtidigt som ett väldigt viktigt verktyg för sitt arbete – att bara lyssna och vänta istället för att direkt ge svar eller förslag. Båda säger att de försöker låta den de talar med komma fram till lösningarna och svaren själva. En av dem säger att han märkt att kvinnor gör så i mycket större utsträckning än män, men tror att alla kan och skulle behöva lära sig det. Ingendera beskriver utmaningen som övermäktig eller omöjlig, tvärtom berättar den ena att han upplever sig ha utvecklats och lärt sig mycket. Detta tyder i dessa intervjupersoners fall på att en uppgift som frivillig kan utmana på ett sätt som utvecklar lyhördheten och lyssnandet.

Ena uttrycker det också som utmanande att skapa ett förtroende mellan de frivilliga och dem som de hjälper.

En av dem har en ledarroll, och upplever flera utmaningar som hör ihop med ansvaret som ledare. Han nämner en känsla av ensamhet då beslut ska fattas, utmaningen det innebär att känna sig ifrågasatt som ledare, samt utmaningen att hålla ut när någon beskyller honom för något. Konkret stöd i dessa utmaningar säger han sig få av att ha skapat en ledningsgrupp, samt av att samtala med en präst.

2.2.8 Mentor, handledare, förebilder

Något som jag inte frågade om i intervjuerna, men som kom fram i alla tre berättelser, var betydelsen av mentor, handledare, och av förebilder. En berättar att det att han vuxit upp med en manlig förebild som tog stort socialt ansvar har varit viktigt för

hans vilja att engagera sig för andra människors bästa. I slutet av intervjun kommer han tillbaka till det, och konstaterar att han under intervjuens gång insett hur stor betydelse det verkar ha haft för honom att ha vuxit upp i en miljö där det var så naturligt att ta socialt ansvar. Han berättar också att en mentor har varit betydelsefull för honom. Han har haft mentorn via sitt arbete, men säger att han också kunnat samtala om tro och församlingsengagemang med mentorn. Han nämner mentorn då han berättar att han skulle vilja skapa ro och närvaro i sitt arbete och sin vardagsrytm, och säger att denna varit ett stöd i det.

Handledaren kan också vara en församlingsanställd eller en annan lekman. En av de intervjuade berättar att bägge varit viktiga för hans engagemang. Den församlingsanställda har varit betydelsefull genom att hen gett honom stöd och förtroende och uppmuntran i hans engagemang. Lekmän, och framför allt en viss person, har varit viktig genom att hen gett gradvis ökande ansvar, tagit honom med i verksamhet som hen varit engagerad i och gett honom uppgifter.

För en av intervjupersonerna har en handledare (inte en term som han använder, min tolkning) varit viktig framför allt för hans andliga liv. Han berättar att handledaren genom samtal har hjälpt honom att förstå saker som varit oklara för honom. Hen har också bidragit till att han engagerat sig i församlingen genom att visa, ta med honom och ge honom uppgifter. Min analys är att handledaren varit ovärderligt viktig för att intervjupersonen skulle bli engagerad i församlingen och för att han skulle komma att se frivilligarbetet som viktigt.

2.2.9 Församlingen som en plats där män kan formas

Att se frivilligarbetet som en plats för träning av personliga egenskaper verkar inte finnas i tänkandet hos två av intervjupersonerna, åtminstone uttrycker de inte det explicit. Om man ser bortom det som kan räknas som frivilligarbete säger en av intervjupersonerna att han tror att fler män skulle må bra av att delta i retreat. Det menar han beror på att män inte är lika bra på att ta hand om sig själv som kvinnor är, fastän de lever med en hög stressfaktor. Han talar om att känna efter och att vara lyhörd inför sina möten, och att det inte är möjligt om kroppen och hjärnan är del i ett ständigt

brus (som han kallar olika sinnesintryck i vardagen). På det viset talar han om retreatar som platser där män kan formas, även om han inte använder sådan terminologi. Han konstaterar ändå att det är svårt att övertyga män om att delta i retreatar, och tänker att de män som gör det behöver vara trygga och landade i sig själva.

En berättar däremot att han absolut ser den frivilligverksamhet som han är engagerad i som träning. Han säger:

Jag vet i mitt hjärta att det [verksamheten] behövs i vårt samhälle. [Vi] ska träna oss till att se på människor i kärlek, till att verkligen vilja lyfta upp dem till Gud. Då menar jag det att vi inte bara som vi ju ofta gör i kyrkan, eller församlingen, vi ber och så går vi hem och så glömmer vi bort dem. Utan vi verkligen håller kontakt och [...] följer upp hur de mår.⁵⁹

Det här citatet kan ses som en del av en kritik han riktar mot vad han upplever vara fina ord men ingen handling. Vad han önskar är att människor skulle se varandra med kärlek, och också handla så att de visar att de bryr sig om varandra. Han fortsätter: ”Och jag tror att det är Guds vilja, att vi ska bli bättre på att ta hand om varandra – i Kroppen och människor utanför.”⁶⁰ Under samtalet har den intervjuade också talat om att han under hjälpende samtal i sitt frivilligengagemang lärt sig att lyssna och vara mer lyhörd, och säger att det är något som han oftare sett hos kvinnor. I slutet av samtalet berättar jag för honom om min arbetshypotes att jag ser en möjlighet för män att lära sig det genom frivilligarbete i en församling. Hans svar är däremot oprovocerat och omedelbart. Han håller helt med om arbetshypotesen och berättar:

Jag har ju blivit mycket bättre på det själv. Förut har jag ju sagt att det hör bara kvinnor till. Att vi män, vi är väl lite så här ... vi försöker mer eller mindre tvinga andra att ha samma åsikt ... men jag märkte när jag började lägga band på mitt temperament. Eller jag bad att mitt temperament skulle ligga under Guds vilja. Då, istället för att använda temperamentet och tvinga fram saker, så började jag uppleva att jag gjort precis sånt

⁵⁹ Intervju C, 2:33:28.

⁶⁰ Intervju C, 2:35:40.

som jag sett hos många kvinnor. Att de går runt lite såhär istället för att gå rakt på som män gör.⁶¹

Det här citatet ringar in många väsentliga teman. Det vittnar om att en viss typ av beteende, som kan ses som omsorgsbeteende, kan uppfattas som något kvinnligt. Det vittnar också om att personer kan förändras. Eftersom förändringen i detta fall handlar om att en man uppfattar sig ha lärt sig och börjat uppskatta hos sig själv något som han tidigare uppfattat som kvinnligt vittnar det om att maskuliniteter kan förändras. Det vittnar om att män kan lära sig lyhördhet, vilket är en väsentlig del av det som jag benämner omsorgstänkande. Eftersom kontexten för det som intervjupersonen beskriver är en frivilligverksamhet tyder citatet dessutom på att denna formande process kan ske inom frivilligarbete i församlingen.

⁶¹ Intervju C, 2:51:38. Tillägget ”vi försöker mer eller mindre tvinga andra att ha samma åsikt” lagt till efter epostkommunikation 26.2.2019.

3 Teoretisk litteraturdiskussion

Kan delaktighet i en församling utveckla ett omsorgstänkande? Hur kan det gå till? Och kan praktiker som utvecklar omsorgstänkande och omsorgsgivande ses som feministiska? Under intervjuerna nämns inte feminism en enda gång. Men jag uppfattar att intervjuerna visar på att engagemang i församlingar kan ha utvecklat de intervjuade männens omsorgstänkande. Det tyder på att den första frågan är möjlig. Ifall den första frågan är möjlig undrar jag om inte praktiker där människor utövar omsorg och utvecklar ett omsorgstänkande kan kallas feministiska. Detta fordrar en syn på feminismen som relationell men också som en rörelse och ett tänkesätt lika mycket för män som för kvinnor. Detta ska jag undersöka i detta kapitel.

I detta kapitel lyfter jag fram teologiska och filosofiska synsätt som tangerar tematiken i forskningsfrågorna och intervjuerna. De teman som jag vill fokusera på är omsorg, rättvisa, formning och utveckling, maskulinitet, feminism samt inklusion. Även om en del av metoden är grundad metod där utgångspunkten är i det empiriska materialet varierar närvaron av intervjupersonernas horisonter något. Det beror på att vissa för helheten viktiga teman (främst kapitlen 3.5 och 3.6) tangeras mindre av intervjumaterialet och mer av det teoretiska materialet. Syftet med redogörelserna och diskussionerna ur teoretiska perspektiv är att belysa viktiga teman och kategorier i intervjuanalyserna, för att sedan landa i en diskussion där tidigare tänkares horisonter speglas mot tematiken och intervjupersonernas horisonter.

3.1 Omsorg

I det här avsnittet ser jag på feministiska etiska teorier om omsorg. Förutom att dessa teorier handlar om omsorg, ett begrepp som intervjupersonerna använder, innehåller de andra beröringspunkter med intervjupersonerna. Jag kommer att ta upp sådana aspekter av omsorgsetiken som berör omsorg, relationer, kön, förmåga att ta andras perspektiv i beaktande, omsorgsetikens samhälleliga betydelse samt mödrande.

Å ena sidan används begreppet omsorg i Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland om arbete med personer med funktionshinder. Vid Kyrkans central för det svenska arbetet finns en tjänst som omsorgspräst, och denna arbetar huvudsakligen med kyrkliga tjänster för personer med kognitiva funktionshinder.⁶² Å andra sidan syftar omsorg på medmänsklighet, omtanke och empati. Som jag beskrev i kapitel 1.4 är det den uppfattningen jag syftar på med begreppet. Jag tolkar att intervjupersonerna som talar om omsorg använder begreppet i den bemärkelsen.

Omsorgsetiken växte fram med Carol Gilligan som en av pionjerna som en utmaning till klassiska moralfilosofiska teorier. Etiska studier och resonemang tog sig an vad omsorgsetikerna såg som moralfilosofins stora problem: klassisk moralfilosofi har negligerat kvinnors erfarenheter och erfarenheter av omsorg som källor till moralisk kunskap. Istället har etiker fokuserat på att hitta universella moraliska imperativ.⁶³ Omsorgsetikern Virginia Held påpekar i artikeln ”Care and Justice in the Global Context” att omsorgsetiken bör ses som en helt egen moralteori. Det som särskiljer omsorgsetiken är dess syn på människor som relationella och beroende av varandra. Omsorgsetiken ger, enligt Held, bättre förutsättningar för människors verklighet och relationer än teorier som uppmärksammar egoistiska strävanden och försöker skapa universella normer.⁶⁴

I kapitlet *Caring in Justice and Care – Essential Writings in Feminist Ethics* (Held (red.) 1995) redogör också Nel Noddings för grunden till omsorgsetiken. Hon skriver att etiker ofta tenderar att rikta grundfrågan ”varför ska jag agera så eller så?” mot en logik utanför personen som rättfärdigar ett visst agerande. Hon hävdar att moraliska ställningstaganden inte kan behandlas lika som fakta, och därför behöver frågan riktas mot motivationen. Moraliska ställningstaganden kommer – eller borde komma, det är inte helt klart ifall Noddings skriver normativt eller deskriptivt i detta fall – från en inställning av omsorg.⁶⁵ Noddings anser samtidigt att det inte ska vara en moralisk

⁶² Sacrista, Omsorgspräst (annons), besökt 11.2.2019. Internetkälla.

⁶³ Noddings i Held 1995, 14; Held i Held 1995, 156; Held 2004, 143–144.

⁶⁴ Held 2004, 143–144

⁶⁵ Noddings i Held 1995, 22

princip som styr ens handlingar, eftersom principer per definition ska vara universella. Etiska ideal är, enligt henne, att föredra.⁶⁶

Som jag visade menar Held att relationen är central i omsorgsetiken, och hon är inte ensam. Flera av författarna i *Justice and Care* betonar relationen mellan individer som central för omsorg. *Omsorgstänkandet* utgår, enligt dem, från att moralen inte kan särskiljas från relationen. Omsorg anses vara en moralisk handling, och omsorg *är* relation. Begreppet omsorgstänkande (care thinking) används av Alison M. Jaggar. Även Nel Noddings och Joan C. Tronto skriver om en omsorgsattityd eller -inställning, vilket jag tolkar att innebär samma sak som omsorgstänkande, så för enkelhetens skull använder jag endast termen omsorgstänkande. Detta tänkande innebär den uppmärksamhet och uppoffring som omsorgen kräver.

Som jag precis noterade går det att påstå att omsorgstänkande kräver en uppoffring. Det väcker frågan om till vilket pris uppoffringen sker. Omsorgsetiker behandlar också den frågan. Enligt Nel Noddings nödvändigt att också ha omsorg om sig själv. Hon skriver: "Caring is, thus, both self-serving and other-serving. [...] If moral principles govern my conduct with respect to others, if I must always regard the other in order to be moral, how can I properly meet my own needs and desires?"⁶⁷ Joan C. Tronto fortsätter på den här frågan. Hon konstaterar att omsorg innebär att bära en börda och att ta ansvar. Hon skriver: "Accounts of caring stress that an important part of the process of caring is attentiveness to the needs of others" och lyfter fram frågan om hur mycket en moralisk individ behöver åsidosätta sina egna behov för att vara tillräckligt uppmärksam på den andras behov.⁶⁸

Idén om omsorgstänkande öppnar för frågan om vem som har tillgång till sådant tänkande, och i förlängningen till omsorg. Nel Noddings anser att kvinnor närmar sig moraliska frågor på ett annat sätt än män. Enligt henne ser kvinnor moraliska frågor inte som abstrakta och intellektuella problem utan som konkreta situationer.⁶⁹ Det är den tanken som påbörjas i Carol Gilligans bok *In a Different Voice* (1982), som en stor

⁶⁶ Noddings i Held 1995, 14

⁶⁷ Noddings i Held 1995, 26

⁶⁸ Tronto i Held 1995, 102, 104–106

⁶⁹ Noddings i Held 1995, 23

del av artiklarna i *Justice and Care* kommenterar, och den möter också kritik. Den kritiken är väsentlig för att tanken att också män kan utveckla sin omsorg ska vara möjlig. Marilyn Friedman skriver:

The truth of Gilligan's gender difference hypothesis has been questioned by a number of critics who cite what seems to be disconfirming empirical evidence. This evidence includes studies by the psychologist Norma Haan, who has discerned two distinct moral voices among her research subjects, but has found them to be utilized to approximately the same extent by both females and males.⁷⁰

Friedman hävdar alltså att det finns kritiker som med empiriska bevis visat att män lika mycket som kvinnor har omsorgen som en ”moralisk röst” (moral voice). Hon noterar att forskare ändå har märkt att många kvinnor upplever Gilligans bok som talande för deras erfarenheter. Friedman fortsätter med analysen att Gilligans upptäckt av skilda kvinnliga och manliga moraliska röster handlar om *symboliska* moraliska röster. Ifall kvinnor och män närmar sig moraliska frågor på olika sätt är det enligt henne alltså något kulturellt, och bundet till stereotyper om kön. Marilyn Friedman kallar det för att könen är *moraliserade*.⁷¹ I den synen uppfattar jag en tro på möjligheten till förändring, och uppfattar därför Friedmans syn som välgrundad och hoppfull. Om sättet att närma sig moraliska frågor är kulturellt och inte del av någon biologiskt styrd essens innebär det att omsorg kan bli en ännu starkare moralisk röst för män.

Ifall omsorg handlar om relationer, är den relevant endast i det privata? Omsorgsetiker låter förstå att det inte är så. Omsorg som moralisk handling är inte relevant enbart i enskilda relationer mellan människor utan också på samhällspolitisk och samhällsekonomisk nivå. Virginia Held skriver:

A feminist society would be fundamentally different from a society composed of individuals each pursuing his own interest, especially his own economic interest, and evaluating public institutions by how well they facilitate or contribute to his own advancement – the traditional model of liberal and pluralistic society.⁷²

⁷⁰ Friedman i Held 1995, 63

⁷¹ Friedman i Held 1995, 63, 65

⁷² Held i Held 1995, 170

Held ser alltså idealsamhället som ett feministiskt samhälle som är helt annorlunda än ett samhälle som bygger på individens strävan efter personlig vinning. Det feministiska samhälle som Held beskriver skulle vara ett samhälle byggt på omsorgsetiska ideal. Jag uppfattar ett liknande tänkande hos Joan C. Tronto. De uttrycker att ett feministiskt eller omsorgsetiskt samhälle inte kan bygga på samma egocentriska ekonomiska ideal som västvärldens samhällen idag. Tronto skriver:

I have noted that in order to be attentive to the needs of others one must relinquish the absolute primacy of the needs of the self. In this regard, attentive care is incompatible with the paradigmatic relationship of modern society, exchange (Hartsock 1983). The paradigm of market relations, of exchange, involves putting one's own interests first. It involves the assertion that one knows one's own interests best, another assumption inconsistent with the attitude of caring. It involves reducing complex relations into terms that can be made equivalent. None of these premises is compatible with attentiveness.⁷³

Den här synen är kritisk till rådande marknadsekonomiska system, och även hur de kan styra relationer. Den uppmärksamhet som Tronto skriver om, och som verkar vara en del av omsorgstänkandet, är oförenlig med en strävan efter personlig vinst: för att kunna ha omsorg om andra människor behöver man avstå från tanken om att ens egna behov alltid är viktigast. Den här uppmärksamheten på andras behov innefattas också i vad jag tidigare benämnt omsorgstänkande. En annan poäng värd att notera i citatet ovan är betoningen av sårbarhet som Tronto verkar tillskriva omsorgstänkandet. Hon skriver att det är oförenligt med omsorgstänkande att utgå från att man själv vet sitt eget bästa. Det verkar implicera att omsorgstänkande innebär, kräver eller går hand i hand med erkännandet att man inte själv vet vad som är bäst för en själv. Det erkännandet kan kallas sårbarhet eftersom det innebär en attityd där man inte hävdar total kontroll över sig själv. Vad det kan betyda för män och maskuliniteter återkommer jag till i kapitel 3.4.1 där jag diskuterar Sarah Coakleys syn på Jesu sårbarhet som sann mänsklighet.

Som vi här sett finns det idéer om att omsorgen behöver råda på flera plan i samhället. Omsorg som källa till moralisk kunskap kan se ut på olika sätt. Erfarenheten av mödrande är något som kommer upp hos olika tänkare som en viktig källa till moral

⁷³ Tronto i Held 1995, 107

hos kvinnor eftersom den är en så grundläggande erfarenhet av att ha omsorg om en annan människa. Om mödrande är en viktig faktor för att nå den typ av moralisk kunskap som krävs för ett omsorgstänkande är det en relevant fråga ifall män inte har tillgång till den kunskapen. Det verkar ändå inte vara alldeles enkelt. Alison M. Jaggat menar (att Held och Ruddick menar) då hon skriver: ”Although Held and Ruddick both assert that mothering may be performed by men, they are clear that male mothering is the exception rather than the rule.”⁷⁴ Påståendet att mäns mödrande är en ovanlighet kan uppfattas å ena sidan som normativt, att män inte kan mödra, eller å andra sidan som deskriptivt, att män oftast inte mödrar. Den första uppfattningen ser jag som förståelig om mödrande som begrepp används enbart om sådana handlingar som är fysiskt omöjliga för en man. Jag läser mödrande som det andra alternativet. Det skulle innebära att den del av mödrandet som inte är bundet till kvinnans biologiska kön varit förbehållen kvinnor endast på grund av sociala konstruktioner. Den synen speglar Friedmans syn på könen som moraliserade. Liksom i Friedmans syn uppfattar jag också här en möjlighet till förvandling. Om det finns delar av mödrandet som är socialt konstruerade som kvinnliga innebär det att det finns möjlighet att de kulturella normerna förändras till att mer innesluta män. Om detta är möjligt innebär det att mödrande som erfarenhet av omsorgsgivande skulle kunna bli en källa för moral också för män, ifall de engagerade sig mer i omsorg i form av mödrande. Eftersom män enligt rådande könsdefinitioner inte kan vara mödrar behöver detta mödrande ske på andra sätt än genom att vara mor.

Det som Patricia Hill Collins skriver om *othermothers* i afroamerikanska samhällen kunde ses som en inspiration för mäns möjligheter att mödra. *Othermothers* är kvinnor som hjälper till med att ta hand om ett barn då dess mamma inte kan, till exempel då hon jobbar. Dessa har ofta varit mormödrar, systrar, kusiner eller mostrar som mödrat andra kvinnors barn.⁷⁵ Collins citerar feministiska teoretikern bell hooks för att visa varför *othermothers* är viktiga:

This form of parenting is revolutionary in this society because it takes place in opposition to the ideas that parents, especially mothers, should be the only childrearsers. . . . This kind of shared responsibility for child care can happen in small community

⁷⁴ Jaggat i Held 1995, 183

⁷⁵ Collins i Held 1995, 121

settings where people know and trust one another. It cannot happen in those settings if parents regard children as their “property,” their possession.⁷⁶

Även här kommer en intressant socioekonomisk aspekt fram. Mödrande av andras barn är möjligt endast om föräldrar inte ser sitt barn som sin egendom, vilket kan vara en utmaning i ett individualistiskt samhälle. Framför allt utmanar hooks och Collins tanken om att modern ska vara den enda som tar hand om barn. Det är viktigt att notera att hooks kontext är 1980-talets afroamerikanska samhällen och Collins är motsvarande på 1990-talet. Jämställdhet och barnuppfostran ser annorlunda ut i 2010-talets Finland och har andra utmaningar. Men förutom att Jaggars, Collins och hooks idéer om mödrande kan ses föreslå att fäderna ska ta lika stor roll i uppfostrandet föreslår idén om *othermothers* att även andra än barnets föräldrar deltar i uppfostrandet. I en familj som ger över ansvar för uppfostran också till personer utanför kärnfamiljen kan också män få rollen som *othermothers*. Collins och hooks beskrivningar är hämtade ur en viss historisk kontext, men ur dem går det också att formulera visioner om kyrkan. Till exempel genom fadderskap är omsorgsgivande som *othermother* något som kyrkan har möjlighet att uppmuntra till. Också andra typer av relationer som vuxna förebilder kan ha till yngre kan uppmuntras genom att se möjligheter till mödrande av andras barn som uttryck för omsorg.

I detta avsnitt har jag visat att omsorgsetiken är en moralteori som sätter fokus på relationer och inte på kategoriska allmänna principer. Som jag visat hos Friedman finns det idéer om att män har lika stora möjligheter att ha omsorg som en moralisk röst som kvinnor. På grund av sociala konstruktioner har män däremot inte alltid haft kontakt till denna moraliska röst. Jag har också visat att det hos omsorgsetiker som Tronto, Jaggars och Noddings finns en idé om omsorgstänkande, som innebär att vara uppmärksam på en annans behov. Jag har också tagit upp mödrande som erfarenhet av omsorg och möjligheter för andra än mödrar att få den erfarenheten. I den följande diskussionen kommer jag att låta dessa horisonter möta intervjupersonernas berättelser.

⁷⁶ hooks 2000b, 145.

3.1.1 Diskussion om omsorg

Både omsorgsetiken och två av intervjupersonerna betonar omsorg. I kapitel 2.2.3 beskriver jag att de ser omsorg som att bry sig om varandra, att göra något för en annan person och att vilja hjälpa en annan person. En tanke om att inte alltid sträva efter sina egna intressen först kommer också fram hos den ena och hos den andra en tanke om en tillitsfull närvaro. Dessa sätt att se på omsorg uppfattar jag att långt stämmer överens med hur Tronto ringar in det viktiga i omsorgen. Hon säger att uppmärksamhet för andras behov är en viktig del av den process som omsorgen innebär. Framför allt har både intervjuerna och teorierna en relationell syn på omsorg.

En av intervjupersonerna uttrycker att den som hjälper andra får ett förändrat perspektiv.⁷⁷ Detta förändrade perspektiv som ett resultat av hjälpanDET ser jag som ett annat sätt att uttrycka en av denna avhandlings deviser: omsorgstänkande kan utvecklas genom utövande av omsorg som formande praktik. Ett förändrat perspektiv hävdar jag att är resultatet av en formande process. Detta förändrade perspektiv tror jag att hänger ihop med idéer om dubbelseende och att öppna sig för den Andre som jag utvecklar vidare i kapitel 3.6. med hjälp av tankar av Miroslav Volf. HjälpanDET som intervjupersonen talar om kan mycket väl omskrivas som omsorg då det handlar om att se till en annan persons bästa.

Jag har använt Jaggars begrepp omsorgstänkande för att beskriva en uppmärksamhet och lyhördhet för andras behov. I kapitel 2.2.9 beskriver en av intervjupersonerna som en viktig aspekt av sitt engagemang som frivillig att hålla kontakt och följa upp hur någon mår. I det uppfattar jag en uppmärksamhet för andras behov som berör Jaggars syn. Vidare verkar det som att omsorgsetikerna menar att omsorgstänkande behöver finnas för att omsorg ska kunna ske. Utgående från intervjuerna undrar jag ifall inte det är möjligt att omsorgstänkandet kan utvecklas genom omsorgshandlingar. I kapitel 2.2.7 visade jag att två intervjupersoner upplevt det som en utmaning att lyssna och vara lyhörda i sina möten som frivilliga, men att färdigheterna kan utvecklas. Kan detta lyssnande och denna lyhördhet vara en del av omsorgstänkandet? De specifika situationer där de upplevt denna utmaning har varit frivilligverksamhet där de hjälpt

⁷⁷ Se 2.2.3.

någon annan människa. Jag uppfattar att de gett omsorg i de situationerna. I fall de gett omsorg i situationer där de upplevt det utmanande att vara lyhörda, och om denna lyhördhet hänger ihop med ett omsorgstänkande, ser jag det som möjligt att omsorgen inte nödvändigtvis kräver ett omsorgstänkande utan också kan utveckla det. Samtidigt kan jag notera att omsorgstänkande inte behöver ses som något som antingen finns eller inte finns, utan kan ses som en skala.

Relationer är i centrum för omsorgsetiken. I intervjuanalysen kom det fram att alla tre intervjupersoner haft handledare eller förebilder som varit viktiga för dem. Berättelserna om förebilder och handledare har gemensamt att intervjupersonerna talar med vördnad och värme om de personer som de beskriver som värdefulla för deras utveckling i tro och församlingsengagemang. Detta visar på relationernas betydelse för dem. Att kunna ta till sig och se upp till en handledare eller mentor uppfattar jag att kräver en inställning av att man har något att lära sig. En ödmjukhet inför att man inte vet allt, och det finns människor som vet mer än man själv, har mer erfarenhet än man själv, och man kan lära sig av dem.

En intressant kontaktyta mellan intervjuerna och diskussionen om omsorgsetik finns i kritiken av rådande marknadsekonomiska system. En av intervjupersonerna berättar i kapitel 2.2.6 att han blivit kritisk till rådande marknadspolitik, och tar också upp vad han ser som etiska dilemman i rådande marknadsekonomi. Jag kan notera att intervjupersonen i fråga inte nämner omsorg under samtalet. Dock ser jag en kontaktyta med feministiska etiker som Virginia Held och Joan C. Tronto i det att han väcker liknande kritik som de gör. Det sambandet mellan deras tänkande väcker vissa frågor. För Held och Tronto är marknadsekonomiska ideal om individuell ekonomisk tillväxt oförenliga med omsorgstänkande. Kan det finnas en koppling mellan omsorgstänkande och kritik mot ekonomiska system? Som jag ser det kan det i så fall se ut på följande två sätt: omsorgstänkande kan sätta igång en medvetenhet om och kritik av ekonomiska system, eller så kan omsorgstänkande förutsätta att en kritik mot rådande system redan kommit igång. Om man ser det från en annan synvinkel är det däremot möjligt att varken omsorgstänkande eller nämnda kritik är så svartvita kategorier att den ena utesluter den andra, utan båda kan finnas i en människas liv. I konflikt verkar omsorgstänkandet och strävan efter ekonomisk framgång vara, enligt Held och Tronto, men kanske kan denna konflikt ske genom en dialog där den ena

rösten så småningom blir starkare i en människas liv och den andra svagare. Detta för över tankarna till harmoni. *Guds harmoni* är ett uttryck som Patrik Hagman använder i *Om tron* (2018). Han skriver att det i det kapitalistiska systemet i västerländska liberala samhällen finns en tanke om att söka sitt eget goda. Men det som han verkar argumentera för att leder till goda samhällen är Guds harmoni; att få ”grepp om den djupare ordningen i verkligheten och försöker leva enligt den”.⁷⁸ Hagemans syn betonar relationer och innebär en kritik mot det kapitalistiska systemet i västerländska samhällen. Denna kritik uppfattar jag som mycket lik den som Held och Tronto visar, men även intervjupersonen, även om de alla använder olika ord. Även betoningen av relationer är gemensam. Jag ser alltså att intervjupersonens syn har en möjlig kontaktyta med intervjupersonen och omsorgsetikerna Held och Tronto.

Som jag ser det har Hagemans och omsorgsetikernas syner implikationer på det som intervjupersonen berättar. Jag har velat visa kan det enligt omsorgsetiker finnas ett samband mellan omsorgstänkande och kritik mot rådande marknadsekonomiska system. Genom att ta in Hagman i diskussionen vill jag föreslå en möjlighet att applicera hans idé om Guds harmoni på omsorgsetikernas syn. Det intressanta är vad det kan innebära för intervjupersonen. Utan att göra anspråk på ett kausalsamband menar jag att det är möjligt att intervjupersonens kritik av marknadsekonomiska system kan innebära en rörelse mot omsorgstänkande. Applicerar man Hagemans teologi på denna möjliga rörelse verkar det vara en rörelse mot harmoni. Det som intervjupersonen berättar att hans skifte av värderingar har lett till förefaller för mig slående likt det jag uppfattar att harmoni också i allmänt språkbruk kan innebära: ”[livet] är mycket lugnare och varmare och mera omslutande ...”⁷⁹

Jag vill också föreslå att deltagande i församlingens frivilligarbete kan bidra med moralisk kunskap även i sådana fall som det inte är frågan om direkta omsorgshandlingar (där en person gör en viss uppgift för att ta hand om eller hjälpa en specifik annan). Språket som männen använder för att beskriva vad som motiverar dem vittnar om detta. Då de berättar att det kändes *relevant*, *angeläget* eller *rätt* att delta i en frivilligverksamhet vill jag hävda att dessa känslor är moraliska upplevelser.

⁷⁸ Hagman 2018, 59

⁷⁹ Se kapitel 2.2.6

I kontexten av en församling kan det innebära att målgruppen är en viss grupp människor eller oidentifierade personer i en viss utsatt situation. Jag ser det ändå som rimligt att kalla omsorgen i sådan verksamhet för relationell, eftersom det är människor som är målet med omsorgen. Oberoende av om det är en specifik person eller en okänd grupp kan det kallas omsorg.

Som jag visat i kapitel 2.2.5 nämnde alla tre intervjupersoner att de vill uppfattas som rättvisa. Dessutom är rättvisa en central men inte alls oproblematiserad tematik i omsorgsetiken. Därför vill jag utveckla temat i följande avsnitt.

3.2 Rättvisa

Rättvisa är ett betydelsefullt tema inom moralfilosofin. Omsorgsetiker kritiserar moralfilosofiska rättviseteorier för att, liksom andra etiska teorier, söka generella och abstrakta principer som kan tillämpas på alla konkreta fall. Virginia Held menar att rättviseteorier är begränsade på sådana punkter där omsorgsetiken kan se nyanser och relationer. Men samtidigt vidhåller hon att rättvisa också måste finnas; rättvisa ska utvecklas inom omsorgsrelationer, och det är omsorgen som bör prioriteras.⁸⁰ Fiona Robinson skriver i artikeln ”Global Care Ethics: Beyond Distribution, Beyond Justice” (2013): ”Injustice is thus understood, at least partially, as those practices, institutions, structures and discourses which inhibit or subvert adequate care or which lead to exploitation, neglect or a lack of recognition in the giving and receiving of care.”⁸¹ Rättvisa finns alltså i hennes omsorgsetik genom att hon ser frånvaron av omsorg som orättvisa. Held poängterar att det finns vissa kontexter i samhället där rättvisa bör prioriteras. Till dessa hör framför allt det juridiska systemet, där ett tal om rättvisa ska råda. Held tillägger att det dock finns utrymme för alla rättvisesystem att bli mer omsorgsgivande.⁸²

Marilyn Friedman anser i ett kapitel i *Justice and Care* att en omsorgsetisk förståelse av rättvisa som förkastar idén om rättvisa är för begränsad. Som jag ser det är detta en

⁸⁰ Held 2004, 143, 147.

⁸¹ Robinson 2013, 137.

⁸² Held 2004, 147.

viktig kritik mot hela delningen mellan omsorg och rättvisa där omsorg prioriteras. Enligt Friedman missar en sådan svartvit tudelning positiva rättigheter som kan berättigas ur ett rättviseperspektiv, såsom rätten till välfärd. Ett annat problem är enligt Friedman att Gilligans modell – som är den ursprungliga modellen för omsorgsetik – inte uppmärksammar det att det finns risk för våld och skadande av andra i alla relationer mellan människor. Friedman verkar ge rättvisan en nödvändig plats i ett samhälle med bristfulla människor: ”The concept of justice, in general, arises out of relational conditions in which most human beings have the capacity, and many the inclination, to treat each other badly.”⁸³ Hon säger att tanken om rättvisa finns för att de flesta är kapabla att behandla andra människor dåligt. Jag uppfattar att Friedman med det menar att det är verkligheten i människors relationer som skapar behovet av rättvisa.

Inom omsorgsetiken finns det alltså syner som kritiserar rättvisa som moralens utgångspunkt. Istället bör omsorg prioriteras, som vi såg hos Held. Samtidigt finns det tankar om att det också måste finnas rättvisa, även om omsorgen är grunden för moralen. Så uttrycker sig Friedman men även Held som ger rättvisa utrymme i vissa sammanhang. Rättvisa och orättvisa för tankarna till förtryck, konflikter och försoning. Därför vill jag studera Miroslav Volf:s syn på rättvisa, eftersom försoning är ett tema som framträder hos honom på olika sätt.

Volf har i *Exclusion and Embrace* en syn på rättvisa som är kopplad till minne. Hans syn på rättvisa verkar ha försoningen som mål, och det är i försoningsprocessen som minnet är viktigt. Både betydelsen av att minnas och av att glömma orättvisor kommer fram hos Volf. Han skriver att åminnelsen av människors lidande är nödvändig för rättvisan. Han hänvisar till Elie Wiesel⁸⁴ som skriver att rättvisa utan minne är ofullständig, till och med falsk och orättvis.⁸⁵ Minnet är viktigt för att *sanningen* är viktig – sanningen som minnet vill berätta. Och eftersom sanningen är så viktig måste vilja till sanning följas av vilja till icke-våld, annars leder den lätt till våld, menar Volf.⁸⁶

⁸³ Friedman i Held 1995, 69

⁸⁴ Överlevare av förintelsen, mottagare av Nobels fredspris.

⁸⁵ Volf 2010, 180.

⁸⁶ Volf 2010, 209.

En till synes motsatt tanke presenteras i ett tidigare kapitel i samma bok. Där skriver Volf att vi måste glömma för att försonas, och till och med att mitt minne av orättvisor som jag fallit offer för är ett hinder för min försoning. Han menar att försoningen blir fullständig först när allt gammalt försvunnit och slutat att existera och kommas ihåg.⁸⁷ Hur håller resonemanget ihop, hur kan Volf förespråka två så motsatta syner på minne? Min tolkning är att det kan handla om en skillnad i subjekt – vem det är som minns – och i kronologi – det finns tid för att minnas och tid för att glömma. Den som behöver glömma oförrätt är den som blivit utsatt för den, och den som behöver minnas är samhället och de som undgått orätten, anser jag att man kan argumentera utifrån Volfs tankar. Ett begrepp som Volf använder mycket är *den Andre*, och jag uppfattar honom mena personer som man identifierar som avvikande från en själv. *Omfamning* (embrace), att öppna sina armar för att ta emot den Andre, är med Volfs synsätt vara målet i alla relationer och konflikter. Men omfamningen kan ske först när man har glömt den oförrätt som har komplicerat relationen. Glömma kan man först när man har förlåtit, och för att kunna förlåta behöver man minnas rätt och vilja försonas. Så uppfattar jag Volf när han skriver: ”We remember now in order that we may forget then; and we will forget then in order that we may love without reservation.”⁸⁸

Eftersom omsorgen är relationell ser jag Volfs idé om rättvisa som en förutsättning för att omsorg ska kunna ske. Hans rättvisa präglas av försoningen och av att minnas och glömma oförrätter. Omsorgsetikerna menar däremot att omsorg ska prioriteras framom rättvisa och har då en annan betoning. Volfs teologi är ändå så relationell att jag inte uppfattar hans rättviseförståelse och omsorgsetikernas som vitt främmande för varandra.

3.2.1 Diskussion om rättvisa

Volfs teori om rättvisa uppfattar jag att fokuserar på förvandlingen av trasiga relationer. På så vis är den i linje med omsorgsetikernas betoning av relationer. Jag ser också intervjupersonernas beskrivningar av rättvisa, eller närmare bestämt hur de

⁸⁷ Volf 2010, 100–103.

⁸⁸ Volf 2010, 105.

beskriver det att de vill vara rättvisa, som relationella. I deras berättelser urskiljer jag tre olika aspekter av rättvisa i relation till medmänniskor: att behandla en medmänniska rättvist, att sträva efter att en medmänniska bli rättvist behandlad (av andra) och att tänka rättvist om en medmänniska.

Att bemöta sin nästa på korrekt sätt och kunna bemöta andra utan förutfattade meningar⁸⁹ anser jag att vittnar om ett tänkesätt som inbegriper att försöka sätta sig in i den andras situation; en attityd av att den andra spelar roll. En sådan attityd verkar inte vara långt borta från omsorgstänkandet. De två andra aspekterna av rättvisa hos intervjupersonerna verkar däremot ligga närmare min tillämpning av Volf's syn på rättvisa där den är en förutsättning för omsorgen. Strävan efter att en medmänniska blir rättvist behandlad av andra verkar särskilt förenlig med en sådan tillämpning. Samtidigt är det förenlig med Robinsons omsorgsetik, där orättvisa ses som frånvaron av omsorg. Hur förenlig strävan efter att alltid behandla medmänniskor rättvist är med omsorgsetiken är mindre tydligt. Ifall rättvisan ses som att kategoriskt fördela allting jämnt verkar den inte vara alls förenlig med omsorgsetiken. Tar man in min tolkning av Volf om att rättvisan är en förutsättning – och därmed kanske vidare en grogrund – för omsorgen blir steget från rättvisa till omsorg och omsorgsetik däremot lite kortare.

Intervjuernas koppling till rättvisa kommer alltså ur att de tre männen nämner *rättvis* som en dygd de strävar efter, ett ord för hur de önskar att de skulle uppfattas. De teorier om rättvisa jag tagit upp här visar alla på en relationalitet. Rättvisa kan också tolkas på andra sätt är de jag visat, såsom den i filosofi vanligt förekommande tanken om rättvisa som jämlik fördelning⁹⁰. En utredning av sådana tolkningar gör jag inte i denna avhandling. Om rättvisa som dygd kan ses som härstammande från omsorgstänkande torde utvecklingen av den dygden också innebära en formande process. I följande avsnitt studerar jag formning närmare.

⁸⁹ Som en intervjuperson beskriver sin syn på rättvisa i kapitel 2.2.5.

⁹⁰ John Rawls kan nämnas som en inflytelserik författare med den synvinkeln.

3.3 Formning

I inledningen visade jag i en tolkning av evangelisk-lutherska kyrkans riktlinjer att det i kyrkan finns en tro på att människor kan förändras och formas. I anslutning till omsorgstänkande har jag uppfattat en syn på att sådant tänkande kan utvecklas hos en människa. Även utvecklingen av omsorgstänkande kan jag kalla formande. I detta kapitel redogör jag för olika syner på formning. Det besläktade begreppet *helgelse*⁹¹ behandlar jag också. Jag börjar med att presentera andlig formning som den förstås av Dallas Willard och Diane J. Chandler, och övergår till att diskutera helgelse med utgångspunkt i Henri Blochers syn och Tuomo Mannermaas förståelse av Luther. Sedan går jag vidare till att studera tillbedjan som formande, utgående från Patrik Hagman, Tom Wright och James K. A. Smith. Slutligen tar jag med en diskussion med Sarah Coakley.

Jag vill presentera idén om formning med ett citat ur *Renovation of the Heart* (2012) av Dallas Willard, en filosof som skrivit omfattande om andlig formning. Han skriver:

The human spirit is an inescapable, fundamental aspect of every human being; and it takes on whichever character it has from the experiences and the choices that we have lived through or made in our past. That is what it means for it to be “formed”.⁹²

Willard menar att människans liv utgår från anden⁹³, och att det hur anden är formad därför påverkar hur vi lever. En människas val och upplevelser formar hennes ande. Eftersom anden formats kan den omformas – förvandlas. För Willard utgör det hela mänsklighetens hopp.⁹⁴ Han menar att alla människor genomgått andlig formning, såväl terrorister som helgon. Därför ser han som ett nödvändigt mål för mänskligt liv att förvandlas till den godhet som Jesus och Fadern visar. Andlig formning för en kristen person sammanfattar Willard som en process som ledd av Anden formar en människas inre liv så att det blir likt Kristi inre liv. Det är inte yttre tecken på Kristuslikhet som är målet med andlig formning, utan för Willard är det en lydnad till

⁹¹ Helgelse innebär en kristen människas helighet. Den definitionen torde delas i olika kontexter och finns t.ex. i Tuomo Mannermaas förståelse av Luther (Mannermaa 2005, 49).

⁹² Willard 2012, 13.

⁹³ Ibland använder Willard begreppen *vilja* eller *hjärta* synonymt med *ande*.

⁹⁴ Willard 2013, 13–14.

Kristus som kommer genom en inre förvandling genom interaktion med Guds nåd i Kristus.⁹⁵ Resultatet kan ändå innebära yttre förvandling, och både Willard och t.ex. Richard Foster som är en pastor som skrivit mycket om andlig formning från en liknande synvinkel har också ett ytterst praktiskt grepp med vilket de vägleder läsare i andlig formning.⁹⁶ Min förståelse är att målet är en inre formning av anden, vilket kan ske genom aktiva yttre processer. Ytterligare förstår jag av Willard att formande till Kristuslikhet kan resultera i *helgelse*.

I *Christian Spiritual Formation* (2014) visar Diane J. Chandler på en liknande syn på andlig formning som Willards. Hon föreslår en modell för sju dimensioner inom vilka en människa kan formas till att avspegla *imago Dei*. Hon kallar det en ”återställningsprocess” med målet att bli lik bilden av Jesus. De sju dimensionerna inom vilka denna process sker är ande, känslor, relationer, intellekt, kallelse, fysisk hälsa och välmående och förvaltande av tillgångar.⁹⁷

Begreppet *helgelse* är också kopplat till personlig förvandling. I sin artikel i boken *Sanctification* (2014) skriver Henri Blocher att en definition av *helgelse* innebär att det är Gud som är subjektet i det att en människa blir helgad. Han hänvisar till 1 Thessalonikerbrevet 5:23⁹⁸, men konstaterar att det även finns bud om att människor ska sträva efter helighet och söka *helgelse*.⁹⁹ Han förklarar denna paradox med att det i *helgelsen* är Guds handlingar och människans handlingar som samverkar. Ytterst är det den heliga Anden som verkar till människans *helgelse*, menar Blocher och hänvisar till 1 Petrusbrevet 1:2^{100, 101}.

⁹⁵ Willard 2012, 19–20, 22–23.

⁹⁶ Se t.ex. *Celebration of Discipline – The Path to Spiritual Growth* (1989) av Richard Foster.

⁹⁷ Chandler 2014, 17.

⁹⁸ ”Må han som är fridens Gud helga er helt igenom, och må er ande, själ och kropp bevaras hela och oskadda, så att de är utan fläck när vår herre Jesus Kristus kommer.”

⁹⁹ T.ex. 3 Mos. 11:44, 2 Kor. 7:1, Heb. 12:14

¹⁰⁰ ”Från Petrus, Jesu Kristi apostel, till de utvalda som lever skingrade, som främlingar, i Pontos, Galatien, Kappadokien, Asien och Bithynien, utvalda enligt Guds, vår faders, plan, helgade av Anden och bestämda till lydnad och rening med Jesu Kristi blod. Nåd och frid åt er i rikaste mått.” (1 Pet 1:1-2)

¹⁰¹ Blocher 2014, 61.

Hos Martin Luther sker helgelsen som ett resultat av att en människa i tron är del i Kristus. Tuomo Mannermaa skriver i *Christ Present in Faith* (2005) att Luther menade att det är Kristus som åstadkommer det goda i en kristen människa. När Luther skriver om utbyte av egenskaper, det glada bytet och enheten mellan den troende och Kristi person menar Mannermaa att det är samma fenomen som helgelse.¹⁰² Det är helt och håller Kristus som är verksam i tron som leder till helgelse. Mannermaa skriver att syftet med våra handlingar är att ”tillåta Gud att göra sitt arbete i oss”.¹⁰³

Här har jag hittills visat fyra syner på andligt formning och helgelse. Willard talar om en process ledd av heliga Anden för att en människa i sitt innersta ska bli mer kristuslik. I Chandlers syn finns också kristuslikheten. För henne är andlig formning en återställning för att avspegla *imago Dei* och sker inom sju dimensioner av en människas liv. Jag ser Mannermaas förståelse av Luthers syn på helgelse som att den inte är i konflikt med idéerna om andlig formning. Tvärtom verkar den kunna bekräfta dem, om syftet med den andliga formningen och dess praktiker är att göra det möjligt för Gud att verka i människan. Även Blochers beskrivelse av helgelse innefattar synen på att det är Gud som är subjektet. Eftersom Willard menar att den andliga formningen leds av heliga Anden behöver hans syn inte vara i konflikt med Blochers eller Luthers helgelsesyn. För att komplettera dessa syner kommer jag nu att behandla tankar om tillbedjan som en formande praktik.

Även utanför traditionen kring andlig formning finns det ett språk om formning eller förvandling som beskriver liknande processer som andlig formning. En av de praktiker som flera teologer verkar beskriva som formande är tillbedjan. Hagman använder i boken *Om tron termerna förvandlas, formas, träna och helgelse*.¹⁰⁴ Han verkar använda dessa begrepp för en process där människan har en aktiv roll i att låta Gud vara aktiv i henne. Han skriver att förvandling sker då man tillber; både i det som kallas andlig gudstjänst och när man firar gudstjänst tillsammans.

Om vi låter Gud förvandla våra tankar betyder det att vi så småningom lite mer hittar ett sätt att förhålla oss till världen som gör det möjligt för oss att se och njuta av dess

¹⁰² Mannermaa 2005, 49.

¹⁰³ Mannermaa 2005, 54. Citatet är min översättning från engelska.

¹⁰⁴ Hagman 2018, bl.a. på sidorna 81, 169, 244, 170.

skönhet utan att den gör oss inkrökta i oss själva. Tillbedjan av Fadern handlar alltså också om att upptäcka skapelsens skönhet. Tillbedjan för oss mot sanning, godhet och skönhet.¹⁰⁵

Tillbedjan är formande för att människan genom att hon kan upptäcka något som är förlorat eller dolt, verkar han mena. Sättet denna upptäckt sker på är genom förvandlingen av tankarna. Likt Hagman har anglikanska teologen och emeritusbiskopen Tom Wright en syn på tillbedjan som formande. Han skriver i *Kristen helt enkelt* (2007):

Man blir lik den man tillber. När man stirrar på någon eller något med vördnad, beundran och förundran börjar man ta till sig lite grann av det föremålets karaktär. De som tillber pengar blir så småningom mänskliga räkneverk. De som tillber sex blir besatta av sin egen attraktionskraft eller förmåga. De som tillber makt blir alltmer hänsynslösa. Lyckligtvis går de flesta inte så långt, men poängen är tydlig. Vad händer när man tillber den skapande Guden, vars plan att rädda världen och ställa allt till rätta har fullbordats av Lammet som blev slaktat?

Svaret ryms i den andra gyllene regeln: *Tillbedjan gör dig mer sant mänsklig*, eftersom du skapades till Guds avbild. När du i kärlek och tacksamhet betraktar den Gud till vars avbild du skapades växer du på riktigt.¹⁰⁶

Med ett språk om tillbedjan uttrycker Wright här det som jag uppfattade Willard mena om att våra val och erfarenheter formar oss. Hos Wright finns det här den nyansskillnaden att han inte lyfter upp alla erfarenheter som formande, vilket Willard däremot gör, utan fokuserar på tillbedjan. Tillbedjan av Gud menar Wright att gör en människa mer sant mänsklig. Den sanna mänsklighet som Wright menar att tillbedjan av den skapande Guden leder en till verkar ha likheter med Hagmans tanke om att se det sanna, goda och sköna. Samtidigt kan det sanna, goda och sköna tänkas innefatta mer än det sant mänskliga. Det innebär allt det sanna, goda och sköna runtomkring oss, i det av Gud skapade och i det av människor skapade. Kan det vara så att när något växer på riktigt och blir mer sant mänsklig, då ser hon tydligare allt det sanna, god och sköna?

¹⁰⁵ Hagman 2018, 81.

¹⁰⁶ Wright 2007, 180-181. Författarens kursiveringar.

Vad mer kan detta formande till mer sann mänsklighet innebära, om det som Wright kallar ”Lammet som blev slaktat” är den Kristus som talet om andlig formning strävar efter att bli mer lik? Språket i och teologin som kan tänkas ligga bakom citatet om Lammet kan ha implikationer om sårbarhet, makt, ära, storhet och självutgivande kärlek. Om bilden för den allsmåttige Guden är ett slaktat lamm, där Lammet är Kristus, då kan den bilden vittna om att Gud kan göra sig sårbar, att Gud i Kristus kan dö för andra i kärlek, att Gud kan ta avstånd från ära genom att bli plågad och nerslagen, och att Gud trots sin makt kan av kärlek låta Lammet bli slaktat. Om dessa är kategorier som tillbedjan av Gud kan påverka innebär det med Chandlers idé om andlig formning att bland annat nämna kategorier och allt vad de innebär i en människas liv kan förvandlas inom dimensionerna ande, känslor, relationer, intellekt, kallelse, fysisk hälsa och välmående och förvaltande av tillgångar. Detta skulle innebära en enorm förvandlingskraft i tillbedjan. Kärleken till nästan kunde bli viktigare än makt eller ära. Att ge av sitt liv för andra kunde bli ett uttryck för nästankärleken. Sårbarhet kunde bli en mänsklig styrka. Det verkar inte som en långsökt tanke för den teologi jag tolkat hos Hagman och Wright. De har båda ett språk där tillbedjan kan förstås som något som gör allt i en människa lite helare

Även kalvinistiska teologen James K. A. Smith skriver i *Imagining the Kingdom: How Worship Works* (2013) om kristen formning genom praktiker¹⁰⁷ av tillbedjan.

Worship and the practices of Christian formation are first and foremost the way the Spirit invites us into union with the Triune God. Worship is the arena in which we encounter God and are formed by God in and through the practices in which the Spirit is present – centering rituals to which God makes a promise (the sacraments).¹⁰⁸

Smith tar alltså med den heliga Anden i sin syn på tillbedjan som formande. Han beskriver tillbedjan som den plats där vi möter Gud och formas av Gud, genom heliga Andens närvaro. När Smith förklarar sin tanke använder han också ett erotiskt färgat språk. I kristen tillbedjan möter vi ”våra hjärtans Älskare”, och dras in i Herrens, ”Den

¹⁰⁷ Engelskans *practices* som Smith använder kan översättas på olika sätt, t.ex. som *praktiker*, *praxis* eller *vanor*.

¹⁰⁸ Smith 2013, 152.

som våra hjärtan är gjorda för”, liv.¹⁰⁹ När vi så i tillbedjan dras in i enhet med Kristus blir också våra gärningar delaktiga i Guds handlande, menar Smith. Han kallar människor ”liturgiska djur” och förklarar att det innebär att vi är varelser som formas av liturgier och tillbedjan, oberoende av om det är kristna eller sekulära liturgier, eftersom de formar vad vi längtar efter.¹¹⁰ Med ett annat språk verkar han ha en syn som har likheter med Wrights och Willards syner. Då Smith skriver specifikt att liturgier formar längtan kopplar jag detta till Wrights syn att det som vi tillber är formande. Bägge har en förståelse av att liturgierna och tillbedjan kan vara såväl ”sekulära” som ”andliga”.

Hos Hagman, Wright och Smith har vi nu sett tankar om tillbedjan som formande. Både Hagman och Wright uttrycker det som att tillbedjan för oss närmare det goda, sanna och sköna. Smith har som Willard en syn på att det är den heliga Anden som verkar i en människa då hon formas, vilket kan vara också en kontaktyta med Blochers beskrivning av helgelse där det också är Anden som är verksam.

I avsnittet om omsorg tog jag upp att vissa könade uppfattningar om omsorg kan bero på socialt konstruerade normer. Konstruerade normer är formade och kan per definition formas om – konstrueras om. Därför är det angeläget att ta upp ett genusperspektiv på formning.

Liksom hos Smith finns erotisk längtan också i språket hos Sarah Coakley. Jag återkommer till det. Coakley undersöker andlig formning ur ett genusperspektiv i *Powers and Submissions* (2002). Där låter hon Gregorius av Nyssa och Judith Butler gå i dialog; två författare från helt olika tidsperioder och kontexter. Det i grunden gemensamma hos dem är enligt henne tron på förvandling, Det (för mig) överraskande är hur den förvandlingen hos båda sker genom en förvandling av genus. Coakley ser hos båda en tanke om förvandling mot en mer flytande uppfattning om genus. Hon skriver:

The “denaturalization” of sex and gender is, as we shall shortly see, a theme shared with an older tradition of ascetical transformation. The possibilities for labile, fluid

¹⁰⁹ Smith 2013, 152.

¹¹⁰ Smith 2013, 3-4.

transformation towards a goal of liberation and personal authenticity is what Butler's vision has in common with this more ancient wisdom.¹¹¹

Sarah Coakley går hårt åt hur kroppen behandlas i dagens kultur, hon menar att den har förminskats till endast köttslighet då den tömts på religiös betydelse eller koppling till det heliga. I slutändan talar dagens kroppsliga besatthet (samtidigt som kroppen är "tom") om ett förnekande av döden, menar Coakley.¹¹² I den bild som hon ger av dagens (sekulära och regerande) syn på kroppen uppfattar jag en (kanske omedveten) känsla av betydelselöshet som svaras med att försöka ge kroppen betydelse genom att hålla den sexuellt aktiv, ung, aktiv och vacker.¹¹³ Som jag uppfattar det ser Coakley en eskatologisk erotisk längtan i vår kultur. Det verkar vara denna längtan som hon uppfattar att både Butler och Gregorius vill leda mot sitt äkta mål. Där ser jag likheter med Smith, som jag nyss visade att menar att människans liturgier formar vad hon längtar efter.

Är det inte en förvridenhet av denna "eskatologiska erotiska längtan" som skapar sådana könsroller som binder människor? Så kan man också förstå Hagmans syn på synd som jag redogör för i 3.5 Enligt Coakley menar Butler att det inte går att "komma åt" kroppen annat än genom det som redan är könat; men det är genus som "gestaltas" och inte kroppen.¹¹⁴ I denna diskussion uppfattar jag att man kan ta Gregorius och asketiska övningar med in i bilden: målet är inte att utplåna genus utan att hitta en väg genom dem, och om jag uppfattat Coakleys läsning av Gregorius rätt innebär hans syn på genus och fluiditet att genus får en mindre bindande roll i våra liv när Självet (även om Gregorius inte använder det uttrycket) – med allt vad det innebär av kropp och själ – ingår mer och mer i Gud och Gud i självet.

En av likheterna som Coakley ser mellan Butler och Gregorius är att bådas syner hoppas på en förvandling som leder till befrielse och äkthet. Dessa mål ser jag som gemensamma med de teologer som jag lyft upp inom andlig formning och tillbedjan som formande.

¹¹¹ Coakley 2002, 159.

¹¹² Coakley 2002, 155-156.

¹¹³ Coakley 2002, 155-156.

¹¹⁴ Coakley 2002, 160.

3.3.1 Diskussion om formning.

Jag inledde min avhandling med att beskriva hur destruktiva former maskuliniteter kan ha i dag. Det är med den verkligheten i åtanke som Tom Wrights fråga i citatet blir så häpnadsväckande, och svaret så hoppfullt. ”Vad händer när man tillber den skapande Guden, vars plan att rädda världen och ställa allt till rätta har fullbordats av Lammet som blev slaktat? Svaret ryms i den andra gyllene regeln: *Tillbedjan gör dig mer sant mänsklig*”¹¹⁵. Intervjupersonerna berättar alla om hur de har formats; en till missbruk, en till att sträva efter förmögenhet och en till att ha en koppling till församlingen hela livet. De berättar också om hur de har utvecklats, hur missbruk har tagit slut och hur värderingar skiftat. Formningen har i deras liv sett olika ut och skett både medvetet och av sig själv.

Som jag visat har både Hagman, Wright och Smith en syn på tillbedjan som formande. Intervjupersonerna berättar om tillbedjan både i gudstjänster och i personlig bön. Två av intervjupersonerna går i gudstjänst, den ena gör det regelbundet och den andra gör det inte men skulle gärna göra det och ser gudstjänsten som viktig. Enligt de nämnda teologerna kan gudstjänsten, tillsammans med andra former av tillbedjan, ses som formande. De berättar även om personliga egenskaper och tänkande som med tiden formats hos dem. En berättar om att hans temperament blivit lugnare, en har blivit bättre på att tålmodigt lyssna och en har blivit kritisk till kapitalistisk marknadsekonomi. Om sådana egenskaper kan formas, kan också omsorgstänkande göra det?

Förutom tillbedjan ser Hagman också tjänande som formande. Tjänande är något som två av intervjupersonerna betonar som viktigt. Hagman skriver:

Att kratta löv är förstås inte en så allvarlig form av att >>bära varandras bördor<<. Poängen är att det tränar oss i att leva för varandra, och att det gör oss mer uppmärksamma på vilka villkor olika människor i församlingen lever under. Det leder vidare till djupare och allvarligare engagemang.¹¹⁶

¹¹⁵ Wright 2007, 180-181

¹¹⁶ Hagman 2018, 103.

Det som Hagman påstår om tjänande, och vilken inneboende kraft detta kan innebära att frivilligverksamhet har, är värt att betona. Den träning i att ”leva för varandra” som Hagman skriver om har sannolikt likheter med det som en av intervjupersonerna menar när han säger att de som deltar i verksamheten som han är engagerad i ska träna sig i att ”se på människor i kärlek” (kapitel 2.2.9). Samtidigt uttrycker Hagmans syn att formandet sker oberoende av om det är omedvetet eller planerat. Den horisont jag här tolkat hos Hagman kan ha den innebörden att också det tjänande som de två andra intervjupersonerna är engagerade i är formande, även om de inte själva uttrycker det. Vidare anknyter det som Hagman beskriver som poängen med tjänandet, och vad det gör med oss, till omsorgstänkande och Miroslav Volfs idé om dubbelseende som jag kommer att behandla i kapitel 3.6.

Bara en av intervjupersonerna säger att han vill bli så lik Jesus som möjligt, och är på så vis den enda som använder samma språk som Willard och Chandler använder om andlig formning. Jag kan notera att den diskurs som Willards och Chandlers ingår i använder ett språk om lärjungaskap och kristuslikhet. Liknande diskurs finns väl också inom den finska kristenheten och inom Evangelisk-lutherska kyrkan? Dock förekommer det olika uttryckssätt, så samma diskurs finns kanske inte i alla församlingar? Kan det då bero på kulturskillnader att två av intervjupersonerna inte använder ett språk om kristuslikhet eller andlig formning? Kan det på motsvarande sätt bero på kulturskillnader och olika diskurser att inte alla intervjupersoner går aktivt i gudstjänst?

I följande avsnitt kommer jag att behandla maskuliniteter. Med en syn på att maskuliniteter är kulturella och formade innebär det att de också kan omformas och förvandlas. På så vis är tankarna om formning också relevant för förståelsen av maskuliniteter.

3.4 Maskulinitet

Nationalencyklopedin beskriver maskulinitetsforskning som ”forskning om manlighet (maskulinitet), alltså det som gör att vi uppfattar en man som manlig.”¹¹⁷ En så komprimerad beskrivning har en tendens att förenkla vissa saker. Det är inte alls självklart att ”vi” uppfattar en man som manlig, även om han uppfattas som det i sin egen kontext. Det finns många historiska studier av maskulinitet som visar att maskuliniteter sett olika ut i olika tidsperioder och olika miljöer. Till exempel skriver Pirjo Markkola, Ann-Catrin Östman och Marko Lamberg i *Näkymätön sukupuoli. Mieheyden pitkä historia* (2014) att begreppet ”den finländska mannen” är vanligt förekommande i vardagligt tal, och syftar ofta på egenskaper som ärlighet, flit och att vara jordnära. Negativa egenskaper som tillskrivs den finländska mannen är alkoholrelaterad våldsamhet, tystlåtenhet och butterhet.¹¹⁸ Dessa egenskaper tillskrivs kanske inte alls män i Italien, Vietnam eller på Grönland, vilket visar på maskuliniteters kontextualitet. Ett annat faktum är att inte alla finländska män är som ”den finländska mannen”.

I *Kristen manlighet* (2008) beskriver Yvonne Maria Werner komprimerat maskulinitetsforskning:

Medan kvinno- och genusforskning i stor utsträckning kommit att handla om kvinnors underordning och frigörelsekamp, har mansforskningen i stället fokuserat på mansideal och konstruktionen av ”manlighet”. [...] Men såväl kvinno- som mansforskningen har utgått från att det är männen som utövar makt, vilket fått till följd att man i det ena fallet tagit fasta på mäns överordning över kvinnor, medan man i det andra fallet koncentrerat sig på relationer mellan män och grupper av män.¹¹⁹

Den mest inflytelserika forskaren och författaren inom maskulinitet är R. W. Connell, som också sägs ha myntat begreppet och teorin om hegemonisk maskulinitet. Konceptet hegemoni som Connell har hämtat från Antonio Gramsci syftar på en hierarki där vissa grupper i en kultur får ledande positioner över andra grupper. I

¹¹⁷ Nationalencyklopedin, manlighetsforskning, besökt 8.2.2019.

¹¹⁸ Markkola, Östman & Lamberg 2014, 7.

¹¹⁹ Werner 2008, 9.

många samhällen idag finns en hegemoni av maskulinitet, vilket enligt Connell innebär att det finns en viss typ av maskulinitet som uppmuntras framom andra. Hegemonin leder då till att vissa män har en dominant ställning i kulturen, politiken och samhället och kvinnor (och män som inte har den dominerande maskuliniteten) är underordnade.¹²⁰ Connell konstaterar att maskuliniteter, däribland hegemoniska och marginaliserade, skapas i specifika situationer. Det innebär att de förändras, och att de inte är de samma överallt.¹²¹ Även om teorin framför allt grundar sig på västerländska kulturer menar Connell att västerländsk genusordning och därmed också hegemonisk maskulinitet har spritt och sprider sig över andra delar av världen på grund av media och kommunikation, kultur, handel, imperialism samt globalisering. Ett exempel på en ”global” (hegemonisk) maskulinitet som hon menar att vuxit fram genom internationell handel och kapitalism är businessmannen.¹²²

Connells teorier utmanas av Victor J. Seidler i *Transforming Masculinities* (2006), och han hänvisar också mycket ofta till Connell och argumenterar emot vissa av hennes tankar¹²³. Han verkar mena att verkligheten är mer komplex, och att Connells teori riskerar att skapa en universalistisk syn på maskulinitet som vill dekonstruera istället för att förändra. Jag uppfattar det igen som en förenkling av Connell; hon vill avskaffa hegemonisk maskulinitet, visst, men maskuliniteter i sig anser hon inte att ska försöka dekonstrueras (till skillnad från vissa tidigare feminister¹²⁴). Det är genusordningen, som idén om hegemonisk maskulinitet innefattar, som Connell vill utplåna.¹²⁵

Seidler delar syn med Connell på vissa punkter. Båda verkar tänka att mycket som är dåligt i våra samhällen orsakas av vissa maskuliniteter. På andra punkter tar han avstånd från det i Connells tänkande som kan uppfattas förespråka ett förkastande eller avvisande av maskuliniteter. Detta är vad han menar att Connells teori kan leda till,

¹²⁰ Connell 1995, 77.

¹²¹ Connell 1995, 81.

¹²² Connell 2005, 73, 77.

¹²³ Seidler hänvisar till Connell som Bob Connell och använder pronomenet ”he”, men Connell har senare bytt namn och numera används pronomenet ”she” om Connell.

¹²⁴ Se t.ex. s. 39 i Gardiner, J. K.: ”Men, Masculinities, and Feminist Theory” i: Kimmel M. S., Hearn, J. &

Connell, R. W. (red.): *Handbook of Studies on Men and Masculinities*. (2005) Sage Publications, Thousand Oaks.

¹²⁵ Connell 1995, 228, 232.

och det stora problemet är att teorin om hegemonisk maskulinitet kan göra att män drabbas av skam över sina maskuliniteter och ovilja att prata om dem. Tvärtom menar han att det är nödvändigt att män granskar (sina) patriarkala maskuliniteter och erfarenheter av sådana, pratar om sina erfarenheter som män, och att denna granskning är en del av lösningen.¹²⁶

Patrik Hagman skriver i *Om tron* om problematiken med maskuliniteter ur ett teologiskt perspektiv, och beskriver problemen som resultat av synden.

Men synden förvränger både män och kvinnor, *som män och kvinnor*, genom att det finns starka föreställningar och förväntningar som kraftigt reducerar mäns och kvinnors möjligheter att bejaka den mångfald av skillnader Gud har skapat i deras liv. Till exempel finns det omfattande forskning som pekar på hur idén att man måste >>bevisa att man är en man<< är en avgörande faktor i olika typer av radikaliserings (högerextremism, radikal islamism, kriminalitet). Idén att män måste bevisa att de är män (i allmänhet genom framgång i arbetslivet, och när det inte lyckas, genom sexuella erövringar eller våld) kan inte på något rimligt sätt anses vara en del av vår biologi¹²⁷, utan är en idé som skapats genom historien och förs vidare genom starka myter, från antika epos, till folksagor och dagens actionfilmer. Och den idén är destruktiv, den får män att göra onda saker, den skapar en rationalitet som gör onda handlingar rimliga, till och med nödvändiga.¹²⁸

Hagman menar alltså att synden förvränger både mäns och kvinnors liv genom att de inte kan leva öppna för livets mångfald. Enligt honom leder det till destruktiva maskuliniteter, ofta genom ett kulturellt tryck på att män bevisar att de är män. Seidler skriver också om det som Hagman kallar ”rationalitet som gör onda handlingar rimliga, till och med nödvändiga” som en del av västerländska maskuliniteter, men utan att använda syndabegreppet. Seidler skriver om hur dominerande maskuliniteter i upplysningens Europa inte behövt lyssna på andra eftersom förnuftet har varit deras

¹²⁶ Seidler 2006, 52

¹²⁷ Det finns omfattande forskning som tyder på att hormonet testosteron påverkar mäns våldsamhet. Däremot uppfattar jag inte att detta motsägs av Hagmans påstående; han säger inte att mäns våldsamhet endast är uttryck för att bevisa att de är män. Se t.ex. Rosell, Daniel R. & Siever, Larry J.: “The neurobiology of aggression and violence”, i: *CNS Spectrums* Vol. 20 (3) 2015, s. 254–279. Cambridge University Press, Cambridge.

¹²⁸ Hagman 2018, 64.

styrka.¹²⁹ Det har lett till förtryck av såväl lägre samhällsklasser, andra kulturer (däribland kolonier) och kvinnor, som män som inte lever enligt rådande maskulinitetsideal (till exempel sexuella minoriteter). Ett problem som Seidler ser i Connells teori om hegemonisk maskulinitet verkar vara att den enligt honom egentligen fortsätter i samma spår som de förtryckande maskuliniteter som den vill motarbeta, genom att det fortfarande är västvärlden som säger hur världen ligger till och hur den ska vara. Han skriver:

The dangers of a globalised theory of hegemonic masculinities is that it allows the West to legislate what is good for others without ever having to learn to listen to young men and young women in different cultural settings who might question the terms in which they are being theorised. It is the marker of a rationalist theory that it can invoke reason to legislate what others need, as traditionally fathers could say what was good for their wives and children without having to listen to what they had to say.¹³⁰

Seidler gör intressanta paralleller då han reflekterar över hur förtryck har tagit olika form genom historien. Kristendomen har sett sig som universell och den som bär på sanningen, och behövde därför inte lyssna till andra¹³¹. Immanuel Kant såg mannens förnuft som överställt kvinnans vilket innebar att mannen inte behövde lyssna till kvinnan. Samma mönster ser Seidler i hur kolonialmakterna behandlat sina kolonier.¹³² Sådana händelser och mönster har genom historien handlat om att se vissa grupper röster som mindre viktiga än andras. För att inte försöka förhindra historiens berättelser om förtryck från att upprepas är lyssnandet viktigt. Med den bakgrund som Seidler grundar i rationalismens historia – i kolonier och i förtryck av bland annat kvinnor – har hans syn kopplingar till både befrielsesteologins och feminismens grundproblem. Vi kan inte teoretiskt utveckla en ny modell av maskulinitet för att ersätta den gamla, för då skulle män inte behöva reflektera.¹³³ Min tolkning av Seidler är att maskuliniteter är något som *levs*, eller *gestaltas* (för att använda bl.a.

¹²⁹ ”Within an Enlightenment vision of modernity ‘culture’ was to dominate ‘nature’ and human reason was to control bodily nature. A dominant white European masculinity alone could take its reason for granted and so could legislate what was good for others without having to listen to what they had to say for themselves.” Seidler 2006, 4.

¹³⁰ Seidler 2006, 9.

¹³¹ Hagmans beskrivning av synd kan här användas på kristendomen själv, vill jag hävda.

¹³² Seidler 2006, 17.

¹³³ Seidler 2006, 19.

genusvetaren Judith Butlers terminologi¹³⁴), och därför behöver också nya maskuliniteter *levas fram*, inte teoretiseras fram. I detta uppfattar jag en tanke om formning som motsvarar dem vi såg i förra avsnittet.

Connells teori om hegemonisk maskulinitet förminskar enligt Seidler maskuliniteter, eller åtminstone maskuliniteternas problematik, till att endast gälla maktförhållanden. Kulturella och historiska, potentiellt traumatiska, aspekter ignoreras.¹³⁵ Han skriver:

Having little sense that men can change, Connell is trapped into seeing masculinities as not part of a solution. At the same time a notion of 'hegemonic masculinities' works to silence the tension between men and their ambivalent feelings towards inherited masculinities.¹³⁶

Tänker man omvänt hör jag Seidler säga följande: om man tror att män kan förändras är maskuliniteter en del av lösningen. Det är nödvändigt att tala om och utforska spänningen mellan män och deras känslor om maskuliniteter.

Ska då processerna för att förändra maskuliniteter vara ett aktivt arbete, eller ska det ske dynamiskt och i sin egen takt? Som jag uppfattar Connell menar hon att det kommer att skapas hegemoniska maskuliniteter om inte ett aktivt arbete mot dem görs. Seidler ger ganska lite uppmärksamhet åt *hur* ett aktivt arbete för att förändra maskuliniteter skulle kunna se ut. Åtminstone medger han att det är komplicerat. Att samtala och våga ta upp tunga ämnen hör till verktygen:

We need to explore ways of talking about sex, intimacy and desire within cultural traditions that have historically shunned such concerns. Through art, drama and performance we need to find ways of reaching different generations of men, rather than assume that a discourse of power will allow us to communicate across cultural traditions.¹³⁷

¹³⁴ Butlers begrepp *perform* på engelska kan översättas som ”gestalta”. *Performera* förekommer också på svenska men rätt sällan.

¹³⁵ Seidler 2006, 101

¹³⁶ Seidler 2006, 3

¹³⁷ Seidler 2006, 104.

Det som jag uppfattar relevant i citatet ovan är vikten av att kommunicera problem och viktiga samtalsämnen på sätt som är nåbara för olika människor. För personer som är vana vid en diskurs som präglas av genusvetenskap eller feminism förefaller tal om makt och förtryck, eller termer som *patriarkat*, naturliga. Men för många män, och, som Seidler poängterar, män av olika generationer, är det inte en diskurs de är vana vid. Feminismen eller genusvetenskapen är inte deras tradition. Han föreslår därför att väcka samtal om de svåra samtalsämnena genom konst, drama och uppträdanden. Samtidigt kan jag notera att det finns olika kulturella traditioner inom dessa konstformer, och därför torde kreativitet och anpassning vara nödvändigt för att nå den tilltänkta målgruppen och väcka tankar och väcka fruktsamma samtal.

Ett konkret tillvägagångssätt som Seidler lyfter fram är tålmodigt lyssnande – både med män som lyssnare och som berättare. Nyckeln till detta menar Seidler att ligger i att lyssna till själv och fördjupa sin kontakt till sig själv.¹³⁸

Före jag går vidare till diskussionen vill jag se på en teologisk tanke om Jesu lidande och död som en bild på sann mänsklighet och vilka följder den kan ha för en teologisk syn på maskulinitet.

3.4.1 Jesu sårbarhet som sann mänsklighet

I intervjuerna berättar en av intervjupersonerna att han vill bli så lik Jesus som möjligt, och kristuslikhet behandlades i kapitlet om formning. En tematik som knappast går att undvika gällande Jesus är korsdöden som självuppoffring. Den tematiken är också relevant för diskussionen om maskulinitet eftersom det finns aspekter av makt och kön i tematiken. I *Powers and Submissions* (2002) diskuterar Sarah Coakley *kenosis*, kristologi och sårbarhet, och vad kenosistanken kan tänkas säga om kön. *Kenosis*, ”självutgivande”, får olika betydelse beroende på kristologin, och Coakley presenterar därför sex olika kristologiska syner på Jesu sårbarhet utgående från Filippobrevet 2.¹³⁹

¹³⁸ Seidler 2006, 104.

¹³⁹Fil. 2:6–8: ”Han ägde Guds gestalt men vakade inte över sin jämlikhet med Gud utan avstod från allts och antog en tjänares gestalt då han blev som en av oss. När han till det yttre hade blivit människa gjorde han sig ödmjuk och var lydig ända till döden, döden på ett kors.” (Bibel 2000)

Alternativen som Coakley lyfter fram är att det att Jesus blev människa, blev sårbar och dog, handlade om att (1) tillfälligt överge makt eller krafter som han hade rätt till, (2) låtsas överge krafter medan han egentligen behöll dem, (3) välja att aldrig ha vissa former av makt (som Coakley kallar ”falska och världsliga”), (4) avslöja att gudomlig makt är ödmjuk och inte girig,¹⁴⁰ (5) det gudomliga Logos tar formen av mänskligt kött utan att tappa eller begränsa gudomlig makt,¹⁴¹ eller (6) tillfälligt hålla tillbaka vissa gudomliga drag under inkarnationen.¹⁴²

I sin diskussion av *kenosis* verkar Coakley själv luta mot kristologin i alternativ tre, med en utveckling som hon hittar hos 1600-talsteologer från Giessen som menar att Kristi svaghet beror på *kenosis* som påverkar hans mänskliga natur, medan makten i hans gudomliga natur inte påverkas. Detta leder till intressanta tankar om sårbarhet, och Coakley skriver:

...if Jesus' 'vulnerability' is a primary narrative given, rather than a philosophical embarrassment to explain away, then precisely the question is raised whether 'vulnerability' *need* be seen as a 'female' weakness rather than a (special sort of) 'human' strength. As is [Rosemary Radford] Ruether's standpoint, so here: Jesus may be the male messenger to *empty* 'patriarchal' values.¹⁴³

Coakley ställer den utmanande frågan: tänk om berättelserna om Getsemane och Golgata *inte* visar en defekt form av Jesu himmelska mänsklighet, utan tänk om sårbarheten och ”självtutplåningen” är det som visar perfekt mänsklighet. Och som Coakley noterar innebär sådana påståenden också implikationer om genus.¹⁴⁴ Vad jag uppfattar henne säga är att följden av Jesu självtutplåning är att män bör vara sårbara och offra av sig själv – vilket Jesu exempel uppmanar till om man ser sårbarheten som en grund i hans mänsklighet och inte som en defekt. Coakley verkar också se bortom könsstereotyper och se en större fluiditet i genus. Samtidigt svarar hon också de feminister som motsätter sig prat om beroende, sårbarhet och självtutgivande, då de menar att kvinnor redan gett allt för mycket av sig själv, genom att precisera: ”... this

¹⁴⁰ Coakley 2002, 11.

¹⁴¹ Coakley 2002, 14.

¹⁴² Coakley 2002, 19.

¹⁴³ Coakley 2002, 25.

¹⁴⁴ Coakley 2002, 30.

special 'self-emptying' is not a negation of self, but the place of the self's transformation and expansion into God."¹⁴⁵ Denna självutplåning eller "tömmande av självet" är i denna förståelse något andligt, och jag menar att man kan se det som en del av andlig formning. Innebörden i uttrycket "the self's transformation and expansion into God" uppfattar jag som centralt också i diskussionen om andlig formning. Coakley diskuterar också i ett senare skede beroende, och konstaterar att alla varelser är beroende, men vissa är mer beroende än andra. Även i den kontexten hänvisar hon till Jesu korsdöd, som exempel på manligt beroende¹⁴⁶. Som hon själv också implicerar innebär hennes budskap en utmaning för både män och ("radikala") feminister: att vara beroende finns i kärnan av vad det innebär att vara mänsklig, och en central del av det "kontemplativa sökandet".¹⁴⁷

3.4.2 Diskussion om maskuliniteter

Deltagarna i min intervjustudie är män, och eftersom de är intressanta för min studie just som män är det lämpligt att benämna studien mansforskning. De pratar inte om maskulinitet men nämner skillnader mellan kvinnor och män. Det är inte endast relationer mellan män och grupper av män som är av intresse, utan alla deras relationer. Eftersom jag själv är man har våra samtal visserligen skett i relationer mellan män, men de berättelser de har delat med mig vittnar om så mycket mera. Deras maskuliniteter visar sig i hur de som män är människor i den här världen; i relationer till andra män, till kvinnor och till resten av skapelsen.

Det som Connell, och många andra maskulinitetsforskare, beskriver om hegemonisk maskulinitet är viktigt för kyrkan och för kristna män att känna till och behandla. Teorin innebär en beskrivning för verkligheten som det inte går att blunda för, och som kristna som tror på att människan är skapad till Guds avbild och frälst av Jesus Kristus genom helig Ande behöver bemöta. Jag vill argumentera för att Seidlers sätt att angripa

¹⁴⁵ Coakley 2002, 36.

¹⁴⁶ Coakley verkar i allmänhet se Jesu exempel som framför allt exempel på sann mänsklighet. Jesu utmaning till beroende gäller således hela mänskligheten och är en utmaning som det endast är rikligt att tänka att Coakley riktar till såväl feministiska kvinnor som män. I detta fall betonar hon det manliga i Jesu exempel, möjligen som svar på att en del feminister enligt henne ser Jesu beroende som ett brott mot kulturella (köns)stereotyper. Coakley 2002, 61.

¹⁴⁷ Coakley 2002, 61, 68.

problematiken är konstruktivt. Jag ser det nämligen som ett hopp om förvandling. Centralt för förvandlingen är dessutom samtal och lyssnande, och att ta allas berättelser och känslor på allvar. Det är således en relationell teori; det är genom konkreta möten och relationer som förvandling kan ske. Jag vill föreslå kyrkan som arena för dessa möten och relationer.

Jag tror det finns en viktig koppling mellan Seidlers tankar om omformning av maskuliniteter och intervjupersonernas berättelser. Det gäller lyssnande. Som jag redogjorde för lite tidigare verkar Seidler mena att det är viktigt för män att lyssna till andras erfarenheter, och att lyssna till sig själv. Min förståelse av Seidler är att detta är väsentligt för omformningen av maskuliniteter. Som jag visade i intervjuanalysen talade två av intervjupersonerna om lyssnande som en utmanande och viktig del av deras frivilligarbete. En av dem uttrycker att han genom lyssnandet har förändrats. Han säger att han i sitt lyssnande börjat göra så som han tidigare tänkt att kvinnor gör. Eftersom han är en man, med en maskulinitet, och upplever att han har förändrats genom en praktik som han tidigare uppfattat att främst kvinnor gör, då kan det faktiskt vara maskuliniteten som har formats. Det här upplever jag som en konkretisering av Seidlers teori. Det som jag vill påstå att är nytt är frivilligarbetet som kontext för lyssnandet och utmaning till lyhörddhet. Den tredje intervjupersonen, som inte talar om lyssnande som en del av sitt frivilligarbete, talar däremot om lyhörddhet som något som män skulle ha nytta av att lära sig genom att delta i retreat. Framför allt menar han att män skulle må bra av att lyssna till sig själv.

Samtalsämnen som Seidler menar att män behöver prata om – sex, närhet och längtan – är teman som jag uppfattar att kyrkan inte är ovan att hantera. Däremot handlar det i detta fall inte om att behandla dem som abstrakta och allmänmänskliga teman, utan som något personligt. När Seidler föreslår att frågor om dessa väcks genom konst och drama gör han det av goda orsaker. Olika konstformer kan nå och väcka tankar hos människor som inte skulle bli nådda om diskussion endast fördes inom en viss diskurs. Jag ser kyrkan som en kontext som kan väcka denna diskussion. Den kan fungera som utrymme för det gemensamma samtalet genom konst, men också föra de intima samtalen i själavård och smågrupper där det är möjligt att vara personlig och sårbar.

I Coakleys diskussion uppfattar jag tunga argument för hurdana ideal kristna män borde se upp till. *Sårbarhet* menar hon att kan ses som inte en feminin svaghet utan en mänsklig styrka, vilket Jesus vittnar om då han som perfekt människa blir sårbar. Som jag skrev i 2.2 uppfattar jag att sårbarheten finns hos åtminstone en av intervjupersonerna. Utmaningen för kyrkan är att veta hur den ska kommunicera sårbarhet som en mänsklig styrka och därmed ett ideal för alla män, och inte som en ”feminin svaghet” (som Coakley menar att den kan uppfattas). Citatet av Coakley där hon talar om ett ”tömmande av självet” som leder till en förvandling av självet och en rörelse av självet in i Gud kan jämföras med James K. A. Smiths syn i avsnittet om formning. I avsnittet om omsorg noterade jag också att Joan C. Tronto enligt min tolkning talar för att sårbarhet underlättar eller rentav är en förutsättning för omsorgstänkande. Det finns således både filosofiska grunder för att säga att sårbarhet är nödvändigt för omsorgstänkande och teologiska grunder för att säga att sårbarhet är nödvändigt för att nå mänsklighet och i slutändan Kristuslikhet.

I avsnittet om tidigare forskning nämnde jag Martin Nykvist i Lund och hans studie om Kyrkobröder. Även om rörelsen som Nykvist undersöker inte spritt sig till Finland är det inte omöjligt att liknande värderingar om maskulinitet har. Däremot kan jag konstatera att intervjupersonerna i denna avhandling inte berättar att de skulle ha varit engagerade i någon kristen mansrörelse, utan ifall Kyrkobrödernas ideal och värderingar på något sätt har influerat deras tänkande har det antagligen skett indirekt. De uttryck för remaskulinisering som jag visat att Nykvist och Werner skriver om att förekommit på 1800- och 1900-talet ser jag inte i intervjupersonernas berättelser. De beskriver inte kristendomen som något feminint som behöver maskuliniseras.

3.5 Feminism

Denna avhandling föreslår att omsorg som formande praktik för män är en feministisk praktik. Som bell hooks antyder redan i *Feminism is for Everybody* (2000) finns det inom den feministiska rörelsen förhoppningar om att alla, såväl kvinnor som män, skulle ta till sig feministiskt tänkande. hooks skriver att många felaktigt uppfattar feminismen som fientligt inställd till män eller rentav manshatande. Hon erkänner att enskilda feminister tidvis har förstärkt den fientliga bilden genom att uttrycka ilska

mot män på grund av orättvisor som de upplevt att män utsatt kvinnor för. Ändå betonar hon att feminismen egentligen inte är alls emot män, utan den är emot sexism.¹⁴⁸ I detta avsnitt ämnar jag presentera och diskutera några beskrivningar av den feministiska rörelsen och reflektera kring hur en socialkonstruktivistisk syn på feminism kan göra det möjligt att kalla formande praktiker för män för feministiska.

Jag uppfattar likheter mellan Willards och Chandlers beskrivningar av andlig formning och feministteoretikern bell hooks beskrivning av feminism. I *Feminism is for Everybody* skriver hon om feministisk tanke och politik (för hooks är feminismen framför allt politisk) som en förvandling av en persons tankar, val och handlingar.¹⁴⁹ Liksom Willard ser hon att människans tänkande är format på ett visst sätt, och kan omformas alltså förvandlas. Målet och tillvägagångssätten är däremot delvis andra än i andlig formning. Jag skriver delvis, eftersom bell hooks uttrycker målet med feminism på ett mycket liknande sätt som Chandlers mål för andlig formning uttrycks: att befria oss till att kunna vara de vi är.¹⁵⁰ Även Wrights tanke om förvandling till att bli mer sant mänsklig har likheter med hooks syn på feminismens mål. Utgångspunkten – grundproblemet – för feminismen enligt hooks är sexism genom det som kallas patriarkat. Hon skriver:

“Feminism is a movement to end sexism, sexist exploitation, and oppression.” [...] I love it [this definition] because it so clearly states that the movement is not about being anti-male. It makes it clear that the problem is sexism. And that clarity helps us remember that all of us, female and male, have been socialized from birth on to accept sexist thought and action. [...] To end patriarchy (another way of naming the institutionalized sexism) we need to be clear that we are all participants in perpetuating sexism until we change our minds and hearts, until we let go sexist thought and action and replace it with feminist thought and action.¹⁵¹

Hon betonar således att feminism inte handlar om att vara emot män. Dessutom preciserar hon att det inte är männen som är problemet feminismen vill komma åt, utan

¹⁴⁸ hooks 2000a, 2.

¹⁴⁹ hooks 2000a, 7, 12.

¹⁵⁰ hooks 2000a, 118. I min jämförelse med andlig formning syftar jag på till exempel Diane J. Chandlers tanke om andlig formning som en ”återställningsprocess”.

¹⁵¹ hooks 2000a, viii–ix.

ett sexistiskt tänkande som såväl kvinnor som män lärt sig. Även i detta citat ser jag likheter med traditionen om andlig formning. Förändring av våra sinnen och hjärtan, som hon ser som metoden för att motarbeta sexism, är uttryck som även hittas hos Willard.

Feminismen har historiskt sett haft som mål att upphäva patriarkatet, som hooks benämner det, men den har inte varit en enhetlig rörelse. Insikten som kommer ur Susan Frank Parsons *Feminism and Christian Ethics* (1996) är att feminismen varit en milt sagt komplex rörelse. För att skapa klarhet skiljer hon mellan tre olika paradigmer som hon ser som genomgående i den feministiska rörelsen: det liberala paradigmet, det socialkonstruktivistiska paradigmet och det naturalistiska paradigmet. Dessa paradigmer har utvecklats i dialog med och kritik av varandra.

De socialkonstruktivistiska feminister, från 1800-tal fram till nutida, som Parsons hänvisar till har gemensamt en syn på orättvisor som strukturella, och jag skulle sammanfatta det som följande: det att kvinnors friheter och rättigheter är begränsade och kränkta beror på sociala konstruktioner som utgår från mannen, och som genomsyrar hela samhället. Många feminister använder termen patriarkat för detta samhälle och för de ramar som det skapar för vad det innebär att vara kvinna.¹⁵² Resultatet är en ”misstankens hermeneutik”, en ständig misstänksamhet mot samhället och uppmärksamhet för att upptäcka förtryckande system och strukturer. Samtidigt, som paradigmets namn säger, är denna feminism övertygad om att de strukturer som förtrycker kvinnor är kulturella och konstruerade, och inte konstanta. Det finns därför också en tro på möjligheten till rekonstruktion.¹⁵³

Det liberala paradigmet bygger enligt Parsons på upplysningens och humanismens betoning av frihet, förnuftet och personen. För feminismen betyder detta en övertygelse om att kvinnor behöver ta ansvar för sina liv och skapa sådana liv som de

¹⁵² ”the manifestation and institutionalization of male dominance over women and children in the family and the extension of male dominance over women in society in general”, enligt Gerda Leners definition (Parsons 1996, 79).

¹⁵³ Parsons 1996, 75–76.

vill, och behöver få möjlighet att göra det genom att räknas som fullvärdiga människor.¹⁵⁴

Det naturalistiska paradigmet fokuserar inte så mycket på strukturer eller yttre frihet, utan betonar ett upptäckande av sin sanna natur som människa. Enligt Parsons innehåller det naturalistiska paradigmet kritik mot de två andra paradigmen. En väsentlig skillnad är att genus i det naturalistiska paradigmet ses som format av det biologiska könet, vilket är motsatsen mot det socialkonstruktivistiska paradigmet.¹⁵⁵

I feministiska perspektiv är makt och förtryck en ofta förekommande tematik. Av de tre paradigmen som Parsons beskriver uppfattar jag att framför allt det socialkonstruktivistiska och det liberala skiljer sig från varandra delvis på grund av att de uppfattat makt och förtryck olika. Förtryck som begrepp uppfattar jag att används för uttryck för makt som resulterar i att en annans makt begränsas. Johanna Gustafsson Lundberg lyfter i *Kön, teologi och etik* (2011) fram statsvetaren Malin Rönnbloms indelning i tre olika typer av makt. Dessa är 1) öppen makt, 2) makt över dagordningen och 3) tolkningsföreträde.¹⁵⁶ Med nummer 1 menar hon hur den politiska makten är fördelad och hur möjligheterna att rösta är fördelade. Med nummer 2 menar hon möjligheterna att agera i samhället genom att påverka och driva igenom förändringar. Maktform nummer 3 ”[...] handlar om makten att konstruera det normala.¹⁵⁷ Tolkingsföreträde – företrädet att tolka – handlar om bland annat vems erfarenheter som är utgångspunkten för normerna och för den etiska reflektionen.

För att undersöka Parsons idé om paradigmen vill jag jämföra dem med Rönnbloms beskrivningar av makt. Eftersom jag uppfattar att det naturalistiska paradigmet fokuserat på en annan diskurs än maktdiskursen så inkluderar jag inte det i denna jämförelse. Det liberala paradigmet uppfattar jag att fokuserat på öppen makt, eftersom det handlat om att kvinnor ska ha samma möjligheter som alla andra. Men även makt över dagordningen verkar vara relevant för det liberala paradigmet, eftersom möjligheterna att ta ansvar och forma sitt liv hur en själv vill inte enbart beror på

¹⁵⁴ Parsons 1996, 28, 30.

¹⁵⁵ Parsons 1996, 28, 30.

¹⁵⁶ Lundberg i Samuelsson, Lundberg & Borg 2011, 20.

¹⁵⁷ Lundberg i Samuelsson, Lundberg & Borg 2011, 21.

politisk makt utan också på samhällsliga förutsättningar. Det socialkonstruktivistiska paradigmet uppfattar jag att sett båda dessa maktformer som väsentliga, men även tolkningsföreträdare. Dessa tre maktformer verkar utifrån min förståelse av det socialkonstruktivistiska paradigmet vara kopplade till varandra. Tolkningsföreträdet konstituerar det normala i ett samhälle, medan det normala påverkar vem som kan agera i samhället och påverka det. För att en grupp (i detta fall kvinnor) ska få tillgång till den politiska makten behöver de ses som relevanta aktörer i ett samhälle och deras erfarenheter behöver uppfattas som bidragande till normerna och moralen.

Jag inledde detta avsnitt med att visa hur feministen bell hooks ser feminismen som formande. Som jag uppfattat Parsons idé om tre paradigmen fokuserar de på olika problem, vilket leder till att de strävar efter delvis olika mål. Sätten att nå dessa mål är således olika. Med en tanke om att olika praktiker formar oss på olika sätt, som jag uppfattade hos Wright, Willard och Smith i avsnittet om formning, innebär det att dessa tre feministiska paradigmen är formande på olika sätt. Jag ska ge två möjliga exempel. Till exempel tänker jag att det liberala paradigmet kan innebära en kamp för medborgerliga rättigheter såsom lika lön eller rösträtt. Den kampen kan tänkas forma tänkandet och handlandet med fokus på rättvisa. Det socialkonstruktivistiska paradigmet har däremot inte samma fokus på rättvisa utan dess kamp mot patriarkatet kan tänkas forma ett tänkande som är fokuserat på att se förtryckande strukturer.

En kontrast till diskursen om makt uppfattar jag i delar av den feministiska teologin. Maria Jansdotter Samuelsson skriver att många feministiska teologer har utvecklat en relationell gudsuppfattning. En av dem är Carter Heyward, som enligt Samuelsson menar att ”Gud är en helig kraft som strävar efter att upprätta ömsesidiga relationer, men verkar inte bara genom människor utan genom allt levande.” Enligt Heyward blir Gud till i ömsesidiga relationer där sårbarheten är lika fördelad. Synd innebär det som följer när man inte ingår i ömsesidig relationalitet med varandra.¹⁵⁸ En liknande syn kommer fram också hos ekofeminister. Ekofeministiska teologen Sallie McFague använder uttrycket *panenteism* för att beskriva sin relationella gudssyn. Den innebär att ”Gud förmedlar sig och kommer till uttryck genom skapelsens relationalitet, men med det viktiga tillägget att skapelsens relationer varken utgör ett fullständigt eller

¹⁵⁸ Samuelsson i Samuelsson, Lundberg & Borg 2011, 39.

nödvändigt medium för Gud.”¹⁵⁹ McFague har också en relationell syn på synd, men den är mer konkret än Heywards. Samuelsson skriver att McFague ser som synd det att människan misslyckas med eller låter bli att sträva efter en rättvisare värld där inga människor, djur eller natur exploateras.¹⁶⁰

De feministiska relationella feministernas visioner ser jag som möjliga att anknyta till det relationella i omsorgsetiken. Som jag visade i kapitel 3.1 har omsorgsetikerna Held och Tronto visioner om ett feministiskt samhälle, som jag ser motsvara den idealvärld som jag uppfattar att McFague målar upp att synden står i vägen för.

Det socialkonstruktivistiska paradigmet som jag beskrev tidigare kritiserar enligt Lundberg det liberala paradigmet för att dess betoning på likhet är problematisk. Betoningen på likhet mellan könen kan göra vissa samhällliga problem osynliga. Enligt den socialkonstruktivistiska synen behöver strukturer som kön och klass, som formar samhället, göras synliga.¹⁶¹ Klassfrågan och diskursen om befrielse från förtryck gör att feministisk teologi – utgående från socialkonstruktivistisk syn – har gemensamma beröringspunkter med befrielsesteologin. Befrielsesteologin växte fram i Latinamerika under 1960-talet, och betonade det kristna budskapet som ett socialt och politiskt befriande budskap för de förtryckta. Sharon Welch, som identifierar sig som feministisk befrielsesteolog, diskuterar och utvecklar befrielsesteologin ur feministiska perspektiv i boken *Communities of Resistance and Solidarity – A Feminist Theology of Liberation* (1985). Hon skriver:

To honestly live and believe as universal the imperative of love and freedom is to hope that suffering can be ended, to hope that all lives without liberation in history were not meaningless, but it is to work for this hope without the guarantee that such meaning is possible.¹⁶²

Denna mening får illustrera vad som verkar vara kärnan i Sharon Welchs teologi. Tro och hopp innebär konkreta handlingar och en kamp mot förtryck. För att det kristna

¹⁵⁹ Samuelsson i Samuelsson, Lundberg & Borg 2011, 46-47.

¹⁶⁰ Samuelsson i Samuelsson, Lundberg & Borg 2011, 49.

¹⁶¹ Lundberg i Samuelsson, Lundberg & Borg 2011, 18.

¹⁶² Welch 1985, 87.

kärleksidealet ska kunna bli sanning behöver förtryckta befrias. I den kampen skapar, enligt Welch, befrielsesteologin och feminismen bättre förutsättningar än traditionell teologi. I befrielsesteologin ses synden och frälsningen som praktiska, historiska och kollektiva.¹⁶³ Problemet som hon ser i traditionell teologi är dess strävan efter universella idéer utan att ta i beaktande människors olika erfarenheter av lidande genom historien.¹⁶⁴ Här finns i kritiken av det universella anspråket en beröringspunkt med omsorgsetikens kritik av konventionell moralfilosofi. Welchs förespråkande av befrielsesteologi verkar bottna i en vilja att ta i beaktande människors erfarenheter och göra teologi som besvarar deras frågor och erfarenheter och också ger verktyg för det praktiska arbetet mot synden.¹⁶⁵

Jag har i detta avsnitt lyft fram relationella, teologiska och formande aspekter av feminism. hooks har fått visa att feministiskt tänkande inte endast är för kvinnor utan även för män, och ser också feminism som en formande process. Den relationella aspekten av feminismen betonas hos feministiska teologer som McFague och Heyward som har en relationell gudssyn. Jag har beskrivit rörelsens olika uttryck genom Parsons teori om tre paradig. Jag går nu över till att diskutera vad feminismen kan innebära för formning och för mäns engagemang i församlingar.

3.5.1 Diskussion om feminism

Som vi såg tidigare finns det argument för att omsorgen till sin natur är relationell. Detta talar intervjupersonernas omsorgssyner om. Jag uppfattar också relationerna som centrala i den feministiska rörelsen. Som ett exempel på det kan jag lyfta fram McFagues syn där målet med feminismen – men också teologin eftersom hon är en feministisk teolog – verkar vara upprättade relationer mellan alla människor, och mellan människor och skapelsen. Jag ser ett sådant hopp om en förändrad världsordning möjligt att förankra även i annan teologi, såsom Wrights syn på att Gud vill rädda världen och ställa allt till rätta. Även de icke-teologiska visionerna om förändrade samhällen genom omsorgstänkande individer som jag uppfattade hos

¹⁶³ Welch 1985, 48.

¹⁶⁴ Welch 1985, 28.

¹⁶⁵ Welch 1985, 27.

Tronto och Held i avsnittet om omsorg är feministiska visioner om samhällen med upprättade relationer.

Som jag inleder avsnittet om feminism menar bell hooks att feminism handlar om förnyelse av tankar, val och handlingar. Det kan ses som en formande process. Målet med detta formande är en värld utan sexism och förtryck. Intervjupersonerna i denna avhandling kallar sig inte för feminister (frågan kommer inte på tals) och uttrycker inte heller en syn på att något som de gör är feministiskt, så jag vill poängtera att i den mån jag kopplar dem till feminism är det min tolkning och utgår från min förståelse av feminism.

Olika paradigmer inom feminismen har haft olika fokus, vilket vi såg i presentationen av Parsons idéer, och därmed också olika språk för att nå målet. Ett av paradigmen är det socialkonstruktivistiska, som strävar efter förvandling av könsnormer som begränsar människor. Med en socialkonstruktivistisk syn vill jag argumentera för att mäns engagemang i frivilligverksamhet som formar deras omsorgstänkande kan vara feministiska praktiker. Engagemanget kan då det är relationellt och på andras behov fokuserat forma tankar, val och handlingar och antingen medvetet eller omedvetet ha en värld utan sexism och förtryck som mål. Den målsättningen är sällan uttryckt i mäns engagemang i frivilligverksamhet. Däremot ser jag mäns engagemang med andras bästa som sitt mål som potentiellt indirekt eller icke-uttryckt feministiska. Praktikerna är relationella och utövar eller utvecklar omsorgstänkande. Och i bästa fall är omsorgstänkande en feministisk praktik eftersom den tränar ens sinne på sådana sätt som står i konflikt med patriarkatet. Det som står i konflikt med patriarkatet är feministiskt, enligt min förståelse av feminism som jag grundar på hooks och den socialkonstruktivistiska synen. Men ändå är jag beredd att använda uttryck som *potentiellt* feministiska, eller *kan vara* feministiska. Det beror på att engagemang i församlingens frivilligarbete ingalunda är en garant för feministiskt tänkande, utan kan även upprätthålla maktstrukturer och sexism. Det är främst i den mån som frivilligverksamheten leder till förändrade perspektiv som den kan lyckas med att vara också feministisk. Utgående från diskussionen i avsnittet om formning med tankar hos Willard och Smith menar jag att alla människans erfarenheter och handlingar är formande. Därför kan praktiker som omsorgstänkande vara feministiska, inte för att de benämns feministiska utan för vad de gör med människan. Om handlingar kan lära

en människa att tänka, handla och bemöta människor på nya sätt som utmanar och förstör patriarkala maktstrukturer är de feministiska i sin essens.

För att få andra perspektiv på den horisont jag tolkat hos feminister och speciellt hooks och Welch vill jag utforska tankar kopplade till befrielse, relationer och omsorg ur perspektivet av en teolog som inte beskriver sig som feministisk eller befrielseteologisk. Jag väljer att göra det med hjälp av Miroslav Volf, som jag behandlar i följande avsnitt.

3.6 Miroslav Volf om identitet, exklusion, den Andre och dubbelseende

I boken *Exclusion and Embrace* (2010) skriver Miroslav Volf om identitet, att vara den Andre (otherness, ”annorlundaskap”), uteslutande och inneslutande, självutgivande, sanning, befrielse, förlåtelse och försoning. Tanken om den Andre förekommer i maskulinitetsforskningen för att syfta på den (man eller kvinna) som inte passar in i en kontexts maskulinitetsförståelse. Därför är Volfs bok ett intressant inlägg i diskussionen om maskulinitet, feminism och att se utanför sitt eget perspektiv. Han tar upprepade gånger exempel från kriget i forna Jugoslavien under 1990-talet för att visa på komplexiteten i verkliga konflikter. I förordet lyfter han fram sitt svar på frågan om han kan innesluta en serbisk soldat, den verkligt onde Andre, och svarar: ”No, I cannot – but as a follower of Christ I think I should be able to.”¹⁶⁶ Detta utgör egentligen grunden för hela bokens argumentation. Teologiskt lägger Volf stort fokus på försoningslära, men för också bibliska resonemang om ”annorlundaskap” utgående från berättelsen om Abraham och om inneslutande av den Andre utgående från liknelsen om den förlorade sonen.

Volf landar i en filosofi och teologi där en persons identitet är centrerad i Kristus, inte i Självet. En sådan identitet skapas enligt honom inte genom uteslutande av andra – vilket han menar att den moderna idén om identitet gör då identiteten centraliseras i

¹⁶⁶ Volf 2010, 7. Frågan ställdes honom under en föreläsning då krig pågick i Kroatien.

Självet – utan genom att ge sig själv för andra¹⁶⁷. En sådan ideal identitet ska enligt Volf kunna vara manlig eller kvinnlig utan att trycka ner det andra könet¹⁶⁸, hen ska kunna ge av sig själv utan att tappa sitt Själv¹⁶⁹, och hen ska kunna förlåta och glömma oförrätter för att sedan nå försoning¹⁷⁰. Idealvärlden, som jag uppfattar att Volfs filosofi längtar efter, är en värld i fred, utan förtryck, med individer som är trygga i sig själv och ger av sig själv för andra. Volfs idealvärld tyder på en horisont som har likheter med den feministiska horisont som jag ser beskrivas av Tronto, Held och McFague.

Volf förklarar sin syn på hur de moderna och postmoderna västerländska identiteterna är uppbyggda, och föreslår en kristen identitet som skiljer sig markant från dessa. Den moderna identiteten, eller Självet, menar Volf att enligt Michel Foucault bildas genom ett uteslutande av andra, eller den Andre - den som är annorlunda.¹⁷¹ En kontrasterande syn hittar Volf hos postmoderna feministerna Luce Irigaray och Judith Butler, och hos relationella feministen Nancy Chodorow (indelningen i postmodern och relationell är Volfs), som enligt honom motsätter sig idén om identitet eftersom identitet innebär avståndstagande från andra.¹⁷²

Särskilt motsätter sig Volf det moderna sättet att bygga upp en identitet, eftersom han motsätter sig exklusion¹⁷³. Han diskuterar begreppet synd och anser att man inte kan se exklusion som roten till alla synder, även om exklusion genomsyrar många synder som människor gör mot varandra.¹⁷⁴ Han hänvisar till en annan teolog som också ser exklusion som närvarande i synder, men vidgar det ytterligare:

In his *Systematic Theology* Wolfhart Pannenberg has suggested looking for the root of sin in the desire for identity - the instinctive will to be oneself - that is written into the very structure of our selves (Pannenberg 1991, 2:260f.). Though essentially healthy, the

¹⁶⁷ Volf 2010, 52, 68.

¹⁶⁸ Volf 2010, 142–143.

¹⁶⁹ Volf 2010, 135.

¹⁷⁰ Volf 2010, 100

¹⁷¹ Volf 2010, 46.

¹⁷² Volf 2010, 48.

¹⁷³ Begreppen exklusion, exkludering och uteslutande kan syfta på samma sak. I sociologiska sammanhang som detta används ofta exklusion också på svenska.

¹⁷⁴ Volf 2010, 53.

will to be oneself carries within it the germ of its own illness. Pannenberg describes the germ as the tendency of the self “in fact [to] become the infinite basis and reference point for all objects, thus usurping the place of God” (261).¹⁷⁵

Jag uppfattar att Volfs tolkning av Pannenberg är att syndens rot inte är viljan att vara sig själv, utan snarare Självet tendens att vilja vara bättre än andra, universums nollpunkt. Genom historiska och socialpolitiska översikter argumenterar Volf för sin huvudpoäng: ofta försöker människor förstärka sin egen identitet genom att kontrastera sig mot andra, vilket ofta tar sig uttryck i förtryck. Ofta anser människor att deras uppfattning av sanning är viktigare än andras, vilket ofta leder till förtryck. Ofta kräver människor rättvisa, vilket ofta leder till att någon annan blir utsatt för orättvisa. Volf förespråkar starkt en helt annorlunda filosofi och livsstil, som är relationell men ändå inte postmodern, kontextuell men inte enbart relativistisk. Det postmoderna tänkandets problem, enligt Volf, är att det är ett planlöst irrande som vägrar landa i ett hem.¹⁷⁶

Volf verkar vilja att man ”landar i ett hem” (mitt uttryck); att Självet får ett centrum, ett fokus, som inte är självcentrerat. För den kristna är det nya centret Kristus, och han tar plats i Självet, och Volf hänvisar till Paulus ord i Galaterbrevet 2:19–20, ”Jag har blivit korsfäst med Kristus”. Det som han verkar mena är att betydelsen av att följa Jesus är att öppna sig för att ta emot den Andre, eftersom Jesus i sitt lidande och i sin död öppnade sig för den Andre; syndaren. Ett Själv som är Kristuscentrerat bör därför präglas av självutgivande kärlek.¹⁷⁷ Detta ger en fördjupad förståelse av det som jag behandlade i kapitlet om formning. I den diskussionen kan Volfs tankar specificera synen på formande i kristuslikhet genom att föreslå självutgivande kärlek som konkret bild av kristuslikhet.

Volf konkretiserar vad detta innebär i praktiken för den kristna gemenskapen genom att applicera sin teologi på nattvarden:

¹⁷⁵ Volf 2010, 67.

¹⁷⁶ Volf 2010, 35.

¹⁷⁷ Volf 2010, 52.

We would most profoundly misunderstand the Eucharist, however, if we thought of it only as a sacrament of God's embrace of which we are simply the fortunate beneficiaries. Inscribed on the very heart of God's grace is the rule that we can be its recipients only if we do not resist being made into its agents; what happens to us must be done by us. Having been embraced by God, we must make space for others in ourselves and invite them in – even our enemies. This is what we enact as we celebrate the Eucharist. In receiving Christ's broken body and spilled blood, we, in a sense, receive all those whom Christ received by suffering.¹⁷⁸

Jag förstår att Volf med detta menar att vi praktiserar självtgivande kärlek i nattvarden. Med denna förståelse får det implikationer för formning genom att nattvarden blir en plats där vi övar oss i att ge av oss själva och att ta emot andra. Samtidigt gäller det andra vägen, att ta emot andras självtgivande kärlek. Här ser jag en koppling till omsorgsetikernas betoning av att ha omsorg om sig själv.

På grund av de tidigare diskussionerna om maskulinitet och feminism är Volfs tankegångar kring könsidentitet också intressanta och värda att ta en titt på. Kroppen är könad, de allra flesta människor har ett kroppsligt kön som kan definieras som kvinnligt eller manligt, konstaterar Volf. Könsidentiteten (gender eller gender identity) är enligt honom däremot mer invecklad, eftersom den är rotad i den könade kroppen men utgörs inte av den. Könsidentiteten menar han att är en social kategori som är kontextuell, och därför hjälper att förstå att maskulinitet och femininitet ser och har sett mycket olika ut i olika kulturer och tider. Volf menar att det inte utgående från kroppens egenskaper går att bestämma könsidentiteten, alltså går det inte att bestämma någon essens i manlig eller kvinnlig identitet som skulle vara oföränderlig.¹⁷⁹

Det är fullt möjligt att Gud skapade mannen och kvinnan med olika essens. Det hör till de saker som inte går att bevisa eller motbevisa empiriskt. Susannah Cornwall är en teolog som dock menar att det *att* människan är könad är mer viktigt än *hur* hon är könad – att människan är könad i relation till Gud är mer väsentligt än att hon är könad i relation till andra människor.¹⁸⁰ Den synen kan vara ett argument för det som verkar

¹⁷⁸ Volf 2010, 98.

¹⁷⁹ Volf 2010, 133–134.

¹⁸⁰ Cornwall 2016, 101.

vara det centrala i Volfs teologi; att identiteten är centrerad i Kristus. Den syn som Volf förespråkar är intressant för teologisk reflektion om kön eftersom den accepterar att det finns skillnader mellan könen, men anser att de skillnaderna inte styr vad som uppfattas som maskulint eller feminint, alltså könsidentiteten. Könsidentiteter och könsroller är med en sådan syn flytande och i ständig förändring. Här går det att göra en parallell till Sarah Coakleys tolkning av Gregorius av Nyssa. Som vi såg i kapitel får genus hos Gregorius en mindre bindande roll i en människas liv när hon ingår mer och mer i Gud och Gud i henne. I min förståelse kan detta innebära samma sak som Volf vill säga med att identiteten är centrerad i Kristus.

Vad innebär Volfs syn då helt konkret för olika arbetsuppgifter och uppdrag? Är kvinnor mer lämpade för omsorg av andra och att ta hand om barn? Nej, åtminstone inte på grund av den könade kroppen, verkar Volf mena. Han tar inte ställning till ifall olika personlighetsdrag eller beteendemönster är bundna till det kroppsliga könet eller om de är sociokulturella. Och det verkar inte heller spela så stor roll, för hans vision är att alla öppnar sig för sin nästa i självutgivande kärlek. I en reflektion över Paulus ord i Galaterbrevet 3:28¹⁸¹, skriver Volf följande:

What has been erased in Christ is not the sexed body, but some important culturally coded norms attached to sexed bodies (such as the obligation to marry and procreate and the prohibition of women from performing certain functions in the church). The oneness in Christ is a community of people with sexed bodies and distinct gender identities, not some abstract unity of pure spirits or de-gendered “persons.”¹⁸²

Vad han verkar mena är alltså inte att den könade kroppen saknar betydelse, utan att vissa kulturella normer om kroppen gör det. Det ”öppnande för andra i självutgivande kärlek” som Volfs vision är föreslår han mer konkret att sker genom inklusion och det han kallar för *dubbelseende* (double vision). Dubbelseende kallar Volf det som han menar att Hannah Arendt kallar ”enlarged way of thinking”, vidgat tänkande. Arendt syftar på att det är nödvändigt att ta andras perspektiv i beaktande för att kunna göra moraliska bedömningar.¹⁸³ Han hänvisar också till Dietrich Bonhoeffer som föreslår

¹⁸¹ ”Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus.”

¹⁸² Volf 2010, 141.

¹⁸³ Volf 2010, 162.

att tron gör det möjligt att ta distans från sig själv och ta in hela världen i oss själva.¹⁸⁴ Detta dubbelseende, att se bortom sina egna intressen är enligt Volf nödvändig för att *omfamning* (embrace) ska kunna ske.

Hittills har jag hos Volf sett tankar om identiteten som kristuscentrerad, i kontrast till den moderna idén om identitet genom uteslutande av andra. Som jag visat har den idén också implikationer på genus, genom att könsidentiteten kan bli mer flytande om den också är kristuscentrerad. Nu kommer jag att fortsätta med att behandla det som jag uppfattar som beröringspunkten mellan omsorgstänkande och Volfs teologi, det vill säga dubbelseende.

Volf föreslår fyra steg för att nå det eftersträvade tillståndet av dubbelseende: 1. Ta distans från det som är inom oss för en stund. 2. Gå över en social gräns och flytta sin i den Andres värld för en stund. Jag tolkar det som att det kan innebära att bli uppmärksam för både vad som kan röra sig i den Andres inre och i den konkreta kontext som den Andre lever i. 3. Ta den Andre in i vår värld, 4. Upprepa.¹⁸⁵ På samma sätt föreslår han ett "drama" i fyra akter för omfamningens rörelse: 1. Öppna armarna, 2. Vänta, 3. Sluta armarna, 4. Öppna armarna igen.¹⁸⁶ Jag presenterar dem rakt efter varandra eftersom jag uppfattar dem som nära besläktade.

Redan steg ett, och framför allt steg två, i dubbelseendets drama är utmanande för den moderna identiteten. Därför uppfattar jag Självets "omcentralisering" som så viktig: när Kristus blir vårt center är dramat möjligt. Då är inte längre min självcentrerade identitet något som behöver beskyddas och bevaras orört (vilket också är en illusion eftersom vi alltid påverkas av våra relationer och erfarenheter), utan min identitet är centrerad i Kristus som är evig. Samma tänkesätt torde vara nödvändigt för omfamningens drama. Om jag är övertygad om att min identitet och mitt Själv behöver beskyddas kommer jag inte att öppna armarna, och då kommer ett förändrande och försonande möte inte att kunna uppstå.

¹⁸⁴ Volf 2010, 164.

¹⁸⁵ Volf 2010, 193–194.

¹⁸⁶ Volf 2010, 106.

3.6.1 Diskussion om Volf

Volf verkar föreslå att vi i nattvarden ”tar emot” alla dem som Kristus tar emot i sitt lidande. Detta vittnar om att tillbedjan i gudstjänsten, som två av intervjupersonerna deltar i mer eller mindre regelbundet, innebär en utmaning i omsorgstänkande. Till detta emottagande går det att se en parallell i Volfs idé om att ”ta den Andre in i vår värld” som han föreslår som ett steg mot dubbelseende. Omvänt går det då att med Volfs teologi argumentera för att nattvarden är en kontext där människan tar ett steg mot dubbelseende. En sådan teologi är i samklang med Hagmans och Smiths idéer om tillbedjande som formande som jag diskuterade i kapitel 3.2.

Volfs teologi om en identitet som inte är självcentrerad utan kristuscentrerad har gemensamma beröringspunkter med flera av de feministiska teoretiker och teologer samt feministiska etiker som jag diskuterat. Det gemensamma finns i Volfs betoning av att inte centrera identiteten i Självet och den feministiska relationaliteten. Virginia Helds beskrivning av det idealiska feministiska samhället innebär en uppfattning om att det skulle vara helt annorlunda än individualistiska samhällen, och jag uppfattar att Volfs tanke om en identitet som inte är självcentrerad skapar en möjlig grogrund för ett sådant samhälle. Teologiskt liknar dessa syner den syn som vi mötte i Patrik Hagmans förståelse av Guds harmoni: att försöka leva enligt den djupare ordningen i verkligheten. Harmoni går även att använda för att beskriva min tolkning av målet med Volfs teologi. Målet med allt som han förespråkar – försoningen, omfamningens drama, omcentraliseringen av Självet, balansen mellan att minnas och att glömma, inklusion och dubbelseende – förstår jag som försök att leda livet mot större harmoni.

Vägen till denna harmoni, och till att praktisera allt det nyss nämnda, kan omöjligen gå i ett steg. Ett formande behöver ske. Volf uttrycker det också själv genom sina idéer om fyra steg till dubbelseende och omfamningens drama i fyra akter. Särskilt stegen till dubbelseende uppfattar jag som en formande process.

Det som Volf kallar dubbelseende, och som Hannah Arendt enligt honom kallar ”enlarged way of thinking”, ser jag likheter med det omsorgstänkande som jag såg de feministiska etikerna tala om. Att ta andra i beaktande och att se bortom sina egna

intressen finns i både dubbelseendet och omsorgstänkandet. På så vis kan Volfs teologi om dubbelseende sägas vara en teologi om omsorgstänkande. Om detta stämmer innebär det att omsorgstänkande är ett av stegen mot att ”omfamna” varandra, eftersom Volf ser dubbelseendet som ett steg mot omfamning. Jag uppfattar denna omfamning som en försoning och en öppenhet mot den Andre, i motsats till att utesluta den Andre för att skapa en identitet som bygger på uteslutning av personer som vi inte vill identifiera oss med.

Jag vill till slut väcka några frågor om vad det kan innebära om dubbelseendet kan ses som en teologi för omsorgstänkande, eftersom Volfs teologi också är kristuscentrerad. Om omsorgstänkandet är kristuscentrerat, vad händer då? Är det möjligt att Kristi självuppoffrande kärlek kommer in som en ny motiverande faktor? Men samtidigt är det möjligt att det förutom att ge kärlek också skulle öppna upp för att ta emot kärlek. Är det inte det som sårbarheten som sann mänsklighet och styrka, som vi såg Coakley tala om, föreslår? Sårbarhet i sin tur ställer gränser för vad en person klarar av, något som omsorgsetiker också betonade. Men skulle inte en teologisk omsorgsetik också innebära att det i slutändan är Guds nåd som är grunden för all möjlighet att ge och ta emot kärlek?

4 Avslutning, visionerande reflektioner och sammanfattning

I detta avslutande kapitel ämnar jag avsluta denna avhandling och återknyta till forskningsfrågorna. Jag kommer också att fortsätta med att reflektera över några teman som avhandlingen behandlat och utveckla visioner utgående från det som avhandlingen visat. Till slut sammanfattar jag det centrala i avhandlingen.

”Hur kan delaktighet i en församling utveckla ett omsorgstänkande? På vilka sätt kan omsorg fungera som en feministisk formande praktik för män?” Dessa var de övergripande forskningsfrågor jag ställde i inledningen. Jag har sökt svar på dem genom kvalitativa intervjuer och hermeneutisk läsning av litteratur som behandlar bland annat omsorg, rättvisa, formning, maskulinitet och feminism. Den hermeneutiska läsningen har varit tvärvetenskaplig; materialet har kommit från såväl teologin som andra vetenskapsgrenar såsom genusvetenskap och filosofi. Tänkarna har både olika tankar och utgångslägen, och jag har sökt både olikheter och likheter hos dem. Tvärvetenskapligheten har gjort att jag varit tvungen att göra tolkningar för att kunna jämföra och diskutera tänkare som använder olika diskurser. I de kvalitativa intervjuerna har jag intervjuat tre män som är engagerade i församlingar. I diskussionen har horisonter från såväl texttolkningen som tolkningen av intervjupersonernas berättelser fått mötas i en horisontsammanmältning.

Den första frågan har jag sökt svar på genom att studera intervjupersonernas berättelser om sitt engagemang i församlingen. Jag har även studerat teologiska tankar om delaktighet i en församling, berättelser och teorier om utveckling genom begreppet formning. Ytterligare har jag diskuterat teorier om omsorgstänkande och uttryck för tänkesättet i berättelserna och i begreppet dubbelseende. Bland de tankar som jag diskuterar i kapitlet om formning har jag uppfattat en syn på att alla handlingar är formande. I talet om andlig formning finns en syn på kristuslikhet, framför allt genom en förnyelse av sinnet. Jag är medveten om att en aspekt om kroppen, som har en viktig roll i både omsorg och i andlig formning, inte har behandlats då tänkandet varit i fokus. Kroppen som plats för omsorgen kunde vara ett intressant ämne för fortsatt forskning. Jag har även diskuterat teologer som menar att tillbedjan är formande. Ifall det är så som flera teologer som jag har granskat skriver, att tillbedjan av Gud gör oss mer sant

mänskliga och leder oss till att se mer av det sanna, goda och sköna i världen, så kan delaktighet i en församling utveckla ett omsorgstänkande och omsorgsgivande. Detta ser jag som möjligt genom att jag uppfattar gemensamma centrala värden i omsorgsetiken och i det att vara sant mänsklig, så som teologer beskriver det. Dessa centrala värden är att vara relationell och att upprätta brustna relationer till både medmänniskor och skapelsen, att vara sårbar, att ta avstånd från sina egna intressen för en annan människas bästa, och att visa omsorg mot andra människor och sig själv. Därtill verkar centrala värden vara visioner om det goda livet som ser bortom marknadsekonomiska värden och kritik mot rådande maktsystem, uppmärksamhet för orättvisor och vilja att motverka dem, samt en strävan efter att bli mindre självcentrerad. Här ser jag intressanta aspekter på formning i kontexten av en församlings verksamhet. Delaktighet i en församling som tar sig uttryck i tillbedjan kan med nyss nämnda tankar vara formande. Formningen till att bli mer sant mänsklig verkar innebära, liksom även tankarna om andlig formning, en förvandling av hela människan. Hur en människa tänker och ser på andra bör även innefattas i denna förvandlingsprocess.

Jag har hos Patrik Hagman sett en tanke om att tjänande av andra genom praktiska handlingar är en formande praktik. Den som tjänar blir mer uppmärksam på andra människors verklighet, och enligt Hagman tränar tjänandet människor i att leva för varandra. Jag förstår denna uppmärksamhet på andra människors verklighet och viljan att leva för varandra som viktiga delar av omsorgstänkandet. Kontexten inom vilken Hagman talar om tjänande som formande är dessutom församlingen. I intervjuerna tolkar jag omsorgstänkandet som närvarande i uttryck om att vilja finnas till för andra, att vilja vara närvarande och lyhörda. Lyhördheten och lyssnandet i samtal, som två upplevt utmanande och en av dem uttryckligen upplevt att han blivit bättre på, ser jag som konkreta exempel på hur omsorgstänkandet kan utvecklas.

I Miroslav Volfs teologi hittar jag ett möjligt sätt att se ett formande till omsorgstänkande. Där sker det genom dubbelseende. Han föreslår ett konkret schema för det, som går ut på att ta distans från sig själv, öppna sig för andra i självutgivande kärlek, se in i och gå in i en annans verklighet, och ta in en annan i sitt tänkande och sin verklighet är stegen till dubbelseende. Kan då dubbelseende utvecklas var som helst eller av vem som helst med dessa steg? Med den kristuscentrering som Volf

betonar menar jag att dubbelseendet verkar fordra en individ eller kontext där Kristus är i centrum. Volfs schema för dubbelseende ser jag innehålla ett krav på sårbarhet, och med Coakleys ord kan sårbarheten vara en mänsklig styrka. Styrkan i sårbarheten kan vidare tänkas bestå av Guds styrka, som gör att det inte är enbart av egen kraft som människan åstadkommer dubbelseendet. Det här innebär ett teologiskt komplement till de feministiska idéerna om omsorgstänkande. Jag har ändå tolkat att innebörden i idén om dubbelseende har gemensamma kontaktytor med omsorgstänkandet. Själva vägen till dubbelseendet beskriver Volf i fyra steg, vilket vittnar om en process som innebär stegvist formande. Om denna process kan appliceras på engagemang i en församling torde även idén om dubbelseende innebära en teologi om församlingsengagemangets formande av omsorgstänkandet.

Den andra frågan har jag närmat mig genom att studera olika aspekter av de många nyckelorden i frågan. Man kan säga att orden ”omsorg”, ”feministisk” samt ”feministisk praktik”, ”formande” samt ”formande praktik” och ”män” har alla behandlats i teori och diskussion. Omsorgen kommer jag fram till att kan sägas omfatta både omsorgstänkande och omsorgshandlingar, eftersom bägge förekom i intervjupersonernas och omsorgsetikens uppfattningar om omsorg. Det innebär att förra svarets beskrivningar av omsorgstänkande och formning även kan tillämpas på denna fråga. I kapitlet om feminism har jag bland olika beskrivningar och tankar om feminismen fångat upp möjligheter till svar på denna fråga i bell hooks syn och andan i det socialkonstruktivistiska paradigmet. Jag har sett en möjlighet att kalla omsorgstänkande och -handlingar för feministiska praktiker eftersom den tränar ens sinne på sådana sätt som står i konflikt med patriarkatet. Genom en historisk och kontextuell förståelse av bilden av att feminismen är emot män har jag kommit till en uppfattning om att feministiskt tänkande är möjligt för alla. Med en syn på att feminismens mål är att utplåna sexismen, och en syn som hooks som har förhoppningar om att både kvinnor och män skulle ta till sig feministiskt tänkande, går det också att säga att feministiska formande praktiker är möjliga för män.

Jag har argumenterat för en syn på feminismen som innebär att handlingar som kan lära en människa att tänka, handla och bemöta människor på nya sätt som utmanar och förstör patriarkala maktstrukturer är feministiska i sin essens. Därför kan omsorgen vara feministisk även om personen som utövar omsorg inte kallar den feministisk.

Jag har genom detta arbete blivit mer övertygad om att min arbetshypotes är möjlig, men har också fått nya perspektiv på den. Jag tror fortfarande att engagemang i församlingens frivilligverksamhet kan fungera som en andligt formande praktik. Däremot har min förståelse för skillnaden mellan formning och andlig formning utökats, och jag har förstått att andlig formning kan sägas innebära en viss typ av formning och verkar ha ett mål. På så vis utmanas hypotesen av två av intervjuerna, där intervjupersonerna inte talar om målmedveten andlig formning. Däremot har jag fått en ny förståelse av formning genom andra teologer än de som talar om andlig formning, och sett formningen i intervjupersonernas berättelser ha anknytningar till de teologernas beskrivningar. Jag tror att framför allt handlingar av omsorg för en annan människa kan forma en persons tänkande så att hen lär sig att allt mer se utanför sitt eget perspektiv. Samtidigt är det nödvändigt att kritiskt granska detta påstående. Omsorgsetiker som jag studerat har jag nämligen sett uttrycka att förmågan att se till sin nästas bästa utanför sitt eget perspektiv kan vara en förutsättning för att omsorg ska ske. En sådan tanke kan få följden att handlingar som utförs utan ett omsorgstänkande inte ens kan påstås vara omsorg, utan behöver benämnas med andra termer. I min granskning har jag haft större betoning på vad som kan ses som omsorg än på vad som inte kan ses som omsorg. I min hypotes ingår också att jag tror att omsorgspraktiker kan vara feministiska. Jag har lyft fram belegg för detta från det socialkonstruktivistiska paradigmet och feministen bell hooks. Med en förståelse av feminismen enligt de andra paradigmen är det möjligt att kritisera och argumentera mot påståendet. Den diskussionen har jag inte fördjupat men är relevant eftersom den gör att det är nödvändigt att vara tydlig med vad man menar med feminism för att kunna göra anspråk på att något är feministiskt. Jag tror också fortfarande att förmågan att se utanför sitt eget perspektiv är nödvändigt för att män och hela skapelsen ska bli mer av det som Gud har skapat dem till att vara.

Innan jag sammanfattar avhandlingar vill jag utveckla några visioner. Reflektionerna utgår från tankar som denna avhandling har väckt och har som syfte att blicka vidare.

4.1 Visioner om omsorgsetik i kyrkan som politisk teologi

En av omsorgsetikens betoningar uppfattar jag att är att det privata är politiskt. Det kan tänkas verka i två riktningar; omsorg behöver ses som politiskt och politiken behöver ta omsorg i beaktande. En sådan idé talar för att en teologi som tar omsorg i beaktande är en politisk teologi. Denna avhandling föreslår att omsorg inom en församlings frivilligverksamhet kan vara en formande praktik, och att den kan forma människan till mer av den Guds avbild hon är skapat till och till att bättre kunna se sin nästa. Jag har velat visa att omsorg kan vara en kristen praktik. Samtidigt är omsorgen relationell, och relationer kan sägas bli till i ett samhälle. Omsorgen sker alltså inte endast i kyrkan, isolerat, utan den sker samtidigt i ett samhälle. Omsorgsrelationen och både den som har omsorg och den som är målet för omsorgen utgör en del av det som vi uppfattar som samhället. Därför är omsorgen som kristen praktik politisk, och om den formar de kristna som har omsorg (och antagligen den som är målet för omsorgen, men det får framtida forskning undersöka) formar den också i slutändan samhället. Detta kan ses som en utmaning till församlingar som vill påverka samhället. Kanske kan de ställa sig frågan: ”hur kan vi utmana, stöda och handleda våra församlingsmedlemmar så att de formas till omsorgstänkande och omsorgsgivande kristna?”

4.2 Feministiska visioner och utmaningar

Under arbetet med denna avhandling läste en vän till mig igenom inledningskapitlet. Han sa, lite förvånat: ”jag förstod att det skulle handla om män och maskulinitet, men sen skriver du om feminism. Hur går det ihop?” Som jag visat menar feministen bell hooks att många inte vet vad feminismen handlar om, utan bygger sina uppfattningar på förutfattade meningar och rykten. Framför allt det att den feministiska rörelsen haft så olika paradigmer och fokus, som vi sett i kapitel 3.5 torde ha gjort att den allmänna uppfattningen av feminism är begränsad.

Att generalisera vad som är feminism är också knepigt. Som hooks också påpekar går det inte att säga till exempel att feminismen inte är emot män, eftersom det funnits (och antagligen finns) många feminister som uttryckt ilska mot fel som män gjort, men

det går inte heller att säga feminismen är emot män, eftersom den är emot sexism. Därför är det viktigt att förtydliga vad som menas då något kallas feminism. Ett annat sätt att ändra förutfattade meningar om feminism är att använda begreppet i till synes oväntade sammanhang och kontext. I sådana fall är förklaringar också nödvändiga. Det skulle knappast vara konstruktivt att kalla en verksamhet i en församling för till exempel ”feministisk mansgrupp” utan att förklara vad det innebär att den är feministisk. Samma gäller omvänt; det är möjligt att tänka att en församling kunde kalla viss verksamhet feministisk, så länge det förklaras vad feminism i det fallet innebär. Den egna förklaringen behöver vara den rådande, och inte förutfattade meningar, för att bruket av begreppet ska vara konstruktivt.

Det är inte nödvändigt att kalla omsorg, omsorgstänkande eller mäns formande praktiker för feminism. Det kan till och med försvåra diskussionen i vissa kontexter där feminism inte ses som idealiskt, gott eller förenligt med kristendom. Jag har valt att ta in en aspekt av feminism och undersöka huruvida tematiken i denna avhandling är förenlig med feminism. Det beror på att jag också vill väcka diskussion om feminism, och jag vill utmana kontexter som har en begränsad syn av feminism att fördjupa och utveckla sin bild. I slutändan är min vision att kyrkans och de kristnas liv och handlingar – praktiker – ska vara feministiska; på det vis som jag beskrivit feminism i denna avhandling. Jag kan uttrycka det genom en syntes av bell hooks titel ”feminism är för alla” och min förståelse av andlig formning som en process för att förnya vårt hjärta så att vi blir mer av det som Gud skapat oss till: Andlig formning är en feministisk process. Omvänt kan kristen feminism vara andlig formning.

4.3 Visioner för församlingar och frivilligverksamhet

Kontexten för denna avhandling är församlingarnas frivilligverksamhet. Då jag gjorde en preliminär undersökning bland diakoniarbetare i stiftet för att kartlägga mäns engagemang i församlingarna fick jag flera gånger som svar: ”Vi har få män” och ”vi vill ha fler män”. Denna avhandling löser inte direkt deras problem och svarar inte på deras längtan. Det får framtida forskning försöka ta reda på. Däremot finns det i de tre intervjupersonernas berättelser kunskap om hur några specifika män kommit med i frivilligverksamheten och varför de vill vara engagerade i den. En kategori gäller hur

män blir engagerar sig i en församling. Kyrkostyrelsen konstaterar i *Alla är delaktiga* att det effektivaste sättet att få människor med i frivilligverksamheten är genom att fråga personligen.¹⁸⁷ Detta bekräftas också av intervjupersonernas berättelser. För alla tre har det varit viktigt för deras frivilligengagemang att någon frågat om de kan ställa upp. Vikten av församlingens och enskilda kristnas engagemang för att engagera frivilliga kan antagligen inte betonas för mycket om en församling kämpar med för få frivilliga.

Alla tre berättelser vittnar också om att en personlig relation till någon som uppmuntrar till engagemang är oerhört viktig. Med detta menar jag att de tre intervjupersonerna kanske inte skulle ha engagerat sig på samma sätt om de bara hade fått en förfrågan i stil med ”gå dit och gör det där”. Istället har de haft förebilder, mentorer, vänner och ledare som varit betydelsefulla genom att stöda deras engagemang indirekt, som förebilder och genom andligt stöd, och direkt, genom att diskutera, visa och ta med personen i en verksamhet och ge växande ansvar.

I denna avhandling visar jag att engagemang i frivilligarbete i församlingen kan vara en formande praktik. Det är inte något som *Alla är delaktiga* lyfter fram. Publikationen lyfter fram vad som är källorna till att någon vill engagera sig; frivilligarbete är ett uttryck för tron och nästankärleken.¹⁸⁸ Även det berättar intervjupersonerna. Däremot är målen med frivilligverksamheten inte lika tydliga. Det betonas att det är församlingens ansvar att själv se till att de frivilliga känner till dess värderingar, uppgift och mål, och att detta kräver ledarskap som förmår samarbeta med frivilliga.¹⁸⁹ Hur väl detta förverkligas i församlingarna får en annan studie undersöka. En fråga är hur väl de frivilliga vet vad som är församlingens uppgift och mål, en annan fråga är om de frivilliga vet vad som är frivilligarbetets uppgift och mål med tanke på dem de tjänar, och en tredje fråga är huruvida de frivilliga vet vad som är frivilligarbetets uppgift och mål för dem själva. Det står att visionen är att ”Kyrkans frivilligarbete inspirerar, erbjuder intressanta uppgifter och är andligt belönande. Det ger kraft och stärker gemenskapen och delaktigheten.”¹⁹⁰ Ur intervjupersonernas berättelser och den

¹⁸⁷ Kyrkostyrelsen 2015, 15. Publikation.

¹⁸⁸ Kyrkostyrelsen 2015, 8. Publikation.

¹⁸⁹ Kyrkostyrelsen 2015, 13. Publikation.

¹⁹⁰ Kyrkostyrelsen 2015, 10. Publikation.

teoridiskussion jag har först vill jag föreslå ett tillägg, eller ett förtydligande. Vad som avses med ”andligt belönande” är nämligen ytterst öppet för tolkning. Jag vill med argumenten i denna avhandling föreslå att frivilligverksamhet kan forma de frivilliga till mer kärleksfulla kristna. Jag vill föreslå att frivilligverksamhet kan ge utrymme för Den helige Ande att vara verksam i alla personer som berörs, också de frivilliga. Och slutligen vill jag uppmuntra ledarskapet i kyrkan att ta till sig de möjligheter som frivilligverksamheten som formande praktik bereder, och tillämpa dem i sitt ledarskap och i utbildningen och handledningen av frivilliga.

Jag inledde denna avhandling med att konstatera att Jesus i Matteusevangeliet 25:31 inte begränsar sitt krav på omsorg till att gälla vissa individer. Jag vill därför avsluta med att vända tillbaka till detta bibelställe. Med nyfunnen kunskap om att människor kan formas till att vara mer omsorgstänkande och omsorgsgivande ser jag det inte längre så mycket som ett krav utan mer som en förhoppning. Vi kan lära oss omsorg, och genom att ha omsorg om varandra är det Människosonen själv vi har omsorg om. Vad är väl en bättre bild för att visa att omsorgen kan vara en kristen formande praktik för att komma närmare Jesus själv.

4.4 Möjligheter för fortsatt forskning

Samtliga teman i denna avhandling kunde utvecklas och fördjupas. Till exempel skulle ett mer omfattande intervjumaterial med andra respondenter kunna belysa och fördjupa forskningsfrågorna ännu mer.

En fråga som kom upp och som kunde vara intressant för vidare forskning är uppfattningen om mödrande och *othermothers*. En fördjupad studie av vad begreppen innebär och vad de kan innebära för män och maskulinitet skulle vara utmanande men också ett område som det inte skrivits mycket om. En ytterligare intressant vinkel skulle vara att se huruvida det finns teologiska eller filosofiska förslag på hur kyrkan kunde stöda och skapa utrymme för män som mödrande eller som *othermothers*.

4.5 Sammanfattning

Med en kombinerad metod av grundad teori och hermeneutisk läsning undersöker denna avhandling frågor om frivilligverksamhet och omsorg som formande praktiker. Den tar också upp genusperspektiv på huruvida dessa praktiker kan vara formande för män och ifall de kan ses som feministiska. Materialet ur intervjuerna behandlas som ny kunskap och tas med i en tvärvetenskaplig diskussion med horisonter ur filosofisk och teologisk litteratur.

I intervjuanalysen upptäcker jag både likheter och olikheter i de tre männens tankar och erfarenheter. Något som visar sig vara viktigt för att männen har kommit med i församlingen och också blivit engagerade i frivilligverksamheten är relationer, förebilder och handledning. Relationerna har också en stor betydelse i hur två av intervjupersonerna tänker om omsorg. Uppmärksamhet för en annan persons behov kommer fram både i samtalen om omsorg och om andra ämnen. I samtal om dygder betonar alla tre att de vill uppfattas som rättvisa, och även rättvisan beskriver de i form av relationer. Jag uppfattar också hos intervjupersonerna tankar om att de formats genom livet, och hos två av dem upptäcker jag tydliga områden på vilka de upplever att de förändrats i en positiv riktning.

I teoridiskussionen behandlar jag temana omsorg, rättvisa, formning, maskulinitet, formning, maskulinitet, feminism samt teologen Miroslav Volfs syn på identitet, exklusion, den Andre och dubbelseende.

I kapitlet om omsorg visar jag hur omsorgsetiken betonat omsorgsrelationer framom kategoriska teorier. Inom omsorgsetiken har jag lagt märke till idén om omsorgstänkande, som innebär den uppmärksamhet och lyhördhet för andras behov som omsorgen kräver. Jag har även noterat en kritisk inställning till den inverkan omsorgsetiker anser att kapitalistiska system har på relationer. Mödrande som möjlighet till att ha omsorg har jag även diskuterat samt utvecklat en möjlighet att se mödrande som en möjlig form av omsorg även för män genom idén om "othermothers". I diskussionen med intervjuerna har jag sett liknande uppfattningar om omsorg hos två av intervjupersonerna som jag såg i omsorgsetiken. Jag har även hos intervjupersonerna uppfattat sådant som tyder på omsorgstänkande, genom

lyhördhet och viljan att lyssna samt en upplevelse av att få ett förändrat perspektiv då man hjälper andra.

I kapitlet om rättvisa diskuterar jag omsorgsetikers uppfattning om idé om rättvisa som begränsad. Jag tar även med Miroslav Volfs tanke om betydelsen av minne för att rättvisa ska kunna ske genom att det finns tid för att minnas och tid för att glömma. I diskussionen med det empiriska materialet föreslår jag med utgångspunkt i intervjupersonernas relationella rättviseuppfattningar att min tolkning av Volf att rättvisan kan ses som en förutsättning och grogrund för omsorgen.

I kapitlet om formning presenterar jag teologiska syner på andlig formning, tillbedjan som formande och ett genusperspektiv på formning. Jag visar att det finns syner på att allt som en människa gör formar hennes tankar och gärningar. Vissa syner vinklar denna uppfattning genom att se framför allt tillbedjan som formande. Tillbedjan av Gud och praktiker av andlig formning beskrivs på olika sätt som att de formar en människas inre till mer sann mänsklighet och mer kristuslikhet. Det finns även en idé om att könsidentiteter kan formas och bli mer fluida i en gudsrelation. I diskussionen beskriver jag hur det hos intervjupersonerna finns delvis medveten strävan efter formning men också berättelser om tankar eller handlingar som jag med grund i teorin tolkar som formande.

I kapitlet om maskuliniteter diskuterar jag teorin om hegemonisk maskulinitet och kritik mot den. Jag upptäcker en syn på att det är möjlighet att förändra destruktiva maskuliniteter, och att det kräver tålmodigt lyssnande med både män som berättar och män som lyssnar. I ett avsnitt undersöker jag också en syn på Jesu sårbarhet och död som sann mänsklighet och vad det innebär ur ett genusperspektiv.

I kapitlet om feminism tar jag framför allt fasta på de relationella, teologiska och formande aspekterna. Jag beskriver rörelsens olika uttryck genom en teori om tre paradigmer. Ur den socialkonstruktivistiska synen och feministiska teoretikers tankar i syntes med tankar om formning utvecklar jag en vision om att omsorgspraktiker kan vara feministiska. Jag argumenterar för att omsorgstänkande och omsorgsgivande kan vara feministiska i sin essens även om personen som utför dem inte identifierar dem som feministiska.

I det sista kapitlet i teoridiskussionen undersöker jag möjliga beröringspunkter med avhandlingens teman i Miroslav Volfs teologi. Volfs teman identitet, kön och dubbelseende får särskilt utrymme. I tanken om dubbelseende tolkar jag en formande rörelse mot att innesluta den Andre i något som jag uppfattar som likheter med omsorgstänkandet.

Källor

- Blocher, Henri
2014 ”Sanctification by Faith?”, i: *Sanctification* av Kelly M. Kapic (red.). IVP Academic, Downers Grove.
- Chandler, Diane J.
2014 *Christian Spiritual Formation – An Integrated Approach for Personal and Relational Wholeness*. IVP Academic, Downers Grove.
- Charmaz, Kathy
2011 ”Grounded Theory Methods in Social Justice Research”, s. 359–380 i *The Sage Handbook of Qualitative Research (4th ed.)* av Denzin, Norman K. och Lincoln, Yvonna S. (red.). SAGE, Los Angeles.
- Coakley, Sarah
2002 *Powers and Submissions – Spirituality, Philosophy and Gender*. Blackwell publishers, Oxford.
- Connell, R. W.
1995 *Masculinities*. Polity Press, Cambridge.
- 2003 *Om genus*. Daidalos, Göteborg.
(Originaltiteln *Gender* publicerad 2002)
- 2005 ”Globalization, Imperialism, and Masculinities”, s. 71–89 i: *Handbook of Studies on Men & Masculinities*. Av Kimmel, Michael S.; Hearn, Jeff; Connell, R. W. Sage, Thousand Oaks.

- Cornwall, Susannah
2016 "Faithfulness to Our Sexuate Bodies: The Vocations of Generativity and Sex", i: Bradbury John P. & Cornwall, Susannah: *Thinking Again About Marriage: Key Theological Questions*. SCM press, London.
- Dalen, Monica
2007 *Intervju som metod*. Gleerups, Malmö.
- Grenholm, Carl-Henric
2006 *Att förstå religion: Metoder för teologisk forskning*. Studentlitteratur, Lund.
- Hagman, Patrik
2018 *Om tron. Att söka den djupa verkligheten*. Artos & Norma, Skellefteå.
- Held, Virginia
1995 (red.) *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*. Westview Press, Colorado.
- Collins, Patricia Hill
1991 "Black Women and Motherhood", s. 117–135.
- Friedman, Marilyn
1987 "Beyond Caring: The De-moralization of Gender", s. 61–77
- Held, Virginia
1993 "Feminist Moral Inquiry and the Feminist Future", s. 153–176.

- Jaggar, Alison M.
1995 "Caring as a Feminist Practice of Moral Reason", s. 179–202.
- Noddings, Nel
1984 "Caring", s. 7–30.
- Tronto, Joan C.
1989 "Women and Caring: What Can Feminists Learn About Morality from Caring", s. 101–115.
- 2004 "Care and Justice in the Global Context", s. 141–155 i: *Ratio Juris Vol. 17*. Blackwell, Oxford.
- hooks, bell
2000a *Feminism is for Everybody – Passionate Politics*. Pluto Press, London.
- 2000b *Feminist Theory: From Margin to Center*. Andra upplagan. South End Press, Boston. (Originalt publicerat 1984)
- Levine, Judith
2018 "Beyond #MeToo", s. 20–25 i: *New Labor Forum, Vol. 27 (3)*. SAGE, New York.
- Mannermaa, Tuomo
2005 *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification*. Fortress Press, Minneapolis.
- Markkola, Pirjo; Östman, Ann-Catrin & Lamberg, Marko (red.)
2014 *Näkymätön sukupuoli. Mieheyden pitkä historia*. Vastapaino, Tammerfors.

- Nykvist, Martin
2013 ””Vi höra ock Guds rike till!” - Manlighetsideal inom Kyrkobröderna, Svenska kyrkans lekmanaförbund 1918-1928”, s. 57–110 i *Kyrkohistorisk Årsskrift 1:113*. Svenska Kyrkohistoriska Föreningen, Lund.
- Parsons, Susan Frank
1996 *Feminism and Christian Ethics*.
Cambridge University Press, Cambridge.
- Robinson, Fiona
2013 ”Global Care Ethics: Beyond Distribution, Beyond Justice”, s. 131–143 i: *Journal of Global Ethics 9:2*.
Routledge.
- Samuelsson, Maria Jansdotter; Lundberg, Johanna Gustafsson & Borg, Annika
2011 *Kön, teologi och etik – en introduktion*.
Studentlitteratur, Lund.
- Seidler, Victor J.
2006 *Transforming Masculinities: Men, Cultures, Bodies, Power, Sex and Love*. Routledge, London.
- Smith, James K. A.
2013 *Imagining the Kingdom. How Worship Works*.
Baker Academic, Grand Rapids.
- Thurman, Eric
2003 ”Looking for a Few Good Men: Mark and Masculinity”, i
New Testament Masculinities.
Society of Biblical Literature, Atlanta
- Volf, Miroslav

- 2010¹⁹¹ *Exclusion and Embrace: a Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation.* Abingdon Press. (Originalt publicerat 1996)
- Welch, Sharon
1985 *Communities of Resistance and Solidarity: A Feminist Theology of Liberation.* Orbis Books, New York.
- Werner, Yvonne Maria
2008 *Kristen Manlighet: Ideal och verklighet 1830–1940.* Nordic Academic Press, Lund.
- 2010 *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries.* Leuven Press, Leuven.
- 2014 *Katolsk manlighet. Det antimoderna alternativet – katolska missionärer och lekmän i Skandinavien.* Makadam förlag, Göteborg.
- Vikström, Björn
2005 *Den skapande läsaren: Hermeneutik och tolkningskompetens.* Studentlitteratur, Lund.
- Willard, Dallas
2012 *Renovation of the Heart: Putting on the Character of Christ.* NavPress, Colorado Springs. (Originalt publicerat 2002)
- Wright, Tom
2007 *Helt enkelt kristen. Förnuftiga skäl att tro.* Libris, Örebro.

¹⁹¹ Jag läste boken i form av en e-bok, publicerad på ProQuest, via Åbo Akademi's bibliotek. Sidnumreringen jag hänvisar till följer e-bokens sidnummer.

(Originaltiteln *Simply Christian* publicerad 2006)

Publikationer

Forskningsetiska delegationen

2009 Etiska principer för humanistisk, samhällsvetenskaplig och beteendevetenskaplig forskning och förslag om ordnande av etikprövning. Helsingfors.

Kyrkostyrelsen

2014 *En mötande kyrka: riktlinjer för evangelisk-lutherska kyrkan i Finland fram till 2020.*
Kyrkostyrelsen, Helsingfors.

Kyrkostyrelsen

2015 *Alla är delaktiga: Kyrkans frivilligverksamhet.*
Kyrkostyrelsen, Helsingfors.

Pessi, Anne Birgitta

2008 *Suomalaiset auttajina ja luottamus avun lähteisiin: RAY:n juhlavuoden kansalaiskyselyjen tulokset.* Yliopistopaino, Helsingfors.

Statistikcentralen

2018 *Sukupuolten tasa-arvo Suomessa 2018.*
Statistikcentralen, Helsingfors.

Avhandlingar (opublicerade)

Saario, Anna

- 2017 *Viljan att hjälpa främlingar: orsaker till engagemang i frivilligarbete med asylsökande.* Pro gradu-avhandling, Åbo Akademi.
- Österbacka, Jimmy
- 2018 *I svagheten blir kraften störst: Andlig formning hos Martin Luther och Dallas Willard.* Pro gradu-avhandling, Åbo Akademi.

Internetkällor

Evl

Tro

<https://evl.fi/svenska/ordlista/-/glossary/word/Tro>

Besökt 7.2.2019

Fagerlind, Anna de Lima

2010 ”#Prataomdet sprider sig snabbt” i *Journalisten*.

<https://www.journalisten.se/nyheter/prataomdet-sprider-sig-snabbt>

Publicerad 20.12.2010, besökt 12.2.2019

Katolska kyrkans katekes

<http://www.katekesen.se/index.htm?kkk1803-.htm>

Besökt 4.2.2019

Nationalencyklopedin

Maskulinitetsforskning

<http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/enkel/maskulinitetsforskning>

maskulinitetsforskning

Besökt 8.2.2019

Sacrista

Omsorgspräst (annons)

<http://sakasti.evl.fi/sacrista.nsf/sp?open&cid=Content25601C>

Besökt 11.2.2019

Sveriges Radio P1

<https://sverigesradio.se/sida/avsnitt/962969?programid=793>

Sänt 8.10.2017, besökt 7.2.2019

Totuusvapauttaa

<http://totuusvapauttaa.fi/>

Besökt 12.2.2019

Intervjuer och e-postkommunikation, Andreas Anderssons arkiv

Intervju A 31.10.2018, 3 h 10 min

Intervju B 16.11.2018, 2 h 2 min

Intervju C 3.12.2018, 3 h 9 min

Juho Rahkonen, forskare på Taloustutkimus

E-postkommunikation 1.2.2019